أفكار

a f k a r

#9
غشت/شتنبر
2016

مدير النشر : فؤاد العماري

شهرية تعنى بقضايا الفكر والدين الثمن 20

السلفية و«السلفية الجهادية»

فض الاشتباك



a f k a r

أفكار

مجلة أفكار

شهرية فكرية تصدر عن المجموعة الإعلامية «آخر ساعة»

مدير النشر : **فؤاد العماري**

رئيس التحرير : **منتصر حمادة**

المدير الفني : **أمين جلايدي**

العنوان البريدي : شقة 10، عمارة رقم 44، شارع فرنسا، أكدال، الرباط

الهاتف : 212537681919

الطباعة : PRESTIGIAPRINT

الإيداع القانوني : 212537681919

ردمد : 2489-0782

البريد الإلكتروني: afkarevue@gmail.com

أفكارٌ

فهــرس

8 افتتاحيـــة

«السلفية الجهادية»: المُحدّدات المادية والمُحدّدات الرمزية — منتصر حمادة

8 إشراقـــات

الحَلّاج... شهيدُ النَّغم — محمد التهامي الحراق

18 ثقافة الاعتراف

المهدي المنجرة صانع الرؤى الفكرية المستقبلية — عزيز بعزي

20 الملــــف

الحركات «الجهاديّة»: من الجهاد الأفغانيّ إلى صناعة التوحّش — عبد الكريم العفاني

«السلفية الجهادية» ومُحدّدات الاقتباس العقائدي والمذهبي — محمد الزهراوي

هل «الجهادية» إيديولوجيا سياسية؟ لويك لو بابن — ترجمة: محمد الإدريسي

تنظيم «داعش»: المرجعية والمخاطر والمستقبل — العربي إدناصر

أوراق بحثيّة في مفهوم السّلفية — سعيد عبيدي

مفهوم الحاكمية في فكر السلفيات الإسلامية المعاصرة — عبد الفتاح نعوم

«الإسلام الثوري» أو الحركات «الجهادية» من وجهة نظر سيكولوجية — حمزة الوهابي

موقف السّلفية من العمل السياسي من خلال كتاب «السلفيون والربيع العربي» — نفيسة الزكي

تأزم النظام التعليمي ومُسببات الظاهرة «الداعشية» — رشيد ضريف

ظاهرة «الذئاب المنفردة»: «الجهادية» المتحورة — د.محمد بوبوش

سلفية سفر الحوالي في ميزان السيد ولد أباه — حفيظ اسليماني

في الأصول التاريخية لتنظيم «الدولة الإسلامية في العراق والشام» — ماثيو ري، ترجمة: محمد الإدريسي

السلفية المتشددة من خلال كتاب «الدّولة الإسلامية»: تنظيم «داعش» أنموذجاً — عبد العزيز بودين

32 ترجمـــات

أخلاق التابو *: حوار مع برتراند راسل — ترجمة وتقديم: عبد الله باعلي

فرنسيس وولف: مفهوم الإنسان في الحداثة — ترجمة: لحسن الصديق

66 دراســـات

من العُنف الكبِير إلى أُفُق التّنوير — العلوي رشيد

ما بين ماك لوهان ورجيس دوبري: الحاجة إلى شرعنة مبحث الميديولوجيا — عبد السلام أندلوسي

74 مقـــالات

كانط في مواجهة الاغتراب الأخلاقي: نحو نظام قيمي مغاير — بلال مراوي

82 قـــراءات

في نقد الفكر الديني: «الإصلاح والسنة» لعبد الله العروي نموذجاً — تقديم وعرض: عبد المطلب أعميار

96 إصدارات

الخطاب السوسيولوجي: شروط التكوين وآليات إنتاج المعرفة: جديد لمصطفى محسن — حسن علوض

افتتاحية.

«السلفية الجهادية»: المُحدّدات المادية والمُحدّدات الرزمية

منتصر حمادة *Hamada71@gmail.com*

1 ـ في غضون دجنبر 2012، صرّح وزير الخارجية الفرنسي لوران فابيوس في مؤتمر دولي مُخصص لقراءة الوضع في الساحة السورية، مفاده أن «جبهة النصرة، تقوم بعمل جيد» هناك. والجبهة كما هو معلوم محسوبة على تنظيم «القاعدة»، رغم المستجدات التي طالت علاقة الجبهة بالتنظيم، ومعه التنظيم «الجهادي» الذي بزغ لاحقاً، أي تنظيم «الدولة الإسلامية في العراق والشام» (يُصطلح عليها إعلامياً بتنظيم «داعش»).

2 ـ موازاة مع هذا التصريح الصادر عن أعلى هيئة دبلوماسية في قوى اقتصادية عظمى، احتضنت القاهرة يوم 13 يوليو 2013، مؤتمراً دينياً كبيراً، تميز بدعوة وَجّهها «علماء» يُمثلون 76 رابطة ومنظمة إسلامية إلى «النفرة والجهاد بالنفس والمال والسلاح لنُصرة الشعب السوري».

3 ـ في غضون العام الماضي، صرحت وزيرة الخارجية الأسترالية، أن عدد الشاب الأسترالي المسلم الذي حطّ الرحال بالديار السورية ناهز 150 شاباً، عبر رحلات مكوكية حطت الرحال أولاً في تركيا قبل التوجه للحدود التركية السورية.

هذه ثلاث إشارات فقط، ضمن لائحة عريضة من المؤشرات التي يجب أن يأخذها أي متتبع في معرض التفاعل النظري والعملي مع ظاهرة «السلفية الجهادية»، والتي يتضح رويداً رويداً، أنه لم يعد مسموحاً التفاعل معها النظري على الأقل، تأسيسا على مقاربات اختزالية، من قبيل أن «غربلة التراث» يُقوض التديّن «الداعشي»، أو التضييق على مرور الشباب «الجهادي» عبر الديار التركية يُضيق الخناق عن الجسد «الداعشي»، أو انخراط الليبرالية الغربية (الأوروبية والأمريكية بالتحديد) لكي تحمل مسؤوليتها في الملف، وغيرها من المُسببات والمُحدّدات.

الظاهرة تحتمل العديد من المداخل المُركبة، والتي يجب استحضارها حتماً، على فرض أن هناك إرادات حقيقية لمواجهتها. والحال أن هذه المواجهة تتطلب استحضار الأبعاد الدينية والسياسية والأمنية والاستراتيجية والاقتصادية والنفسية * للظاهرة، وأبعاد أخرى بالطبع.

ومن باب التبسيط الإجرائي، سوف نفترض أن التفاعل مع أسباب ظاهرة «السلفية الجهادية»، يتطلب استحضار مقتضى المُحدّدات المادية (السياسية والأمنية والاستراتيجية ** على الخصوص)، موازاة مع استحضار المُحدّدات الرمزية (الدينية والمعرفية والنفسية على الخصوص).

وعلى فرض أن المعنيين بتفكيك الظاهرة انخروا نظرياً اليوم، وعملياً لاحقاً، في فتح أوراش ومقتضيات هذه المُحددات، فمعنى أن ذلك، أن مجالنا التداولي الإسلامي مثلاً، فتح العديد من الأوراش ذات

الصلة بمراجعة التراث الفقهي الذي تنهل منه أدبيات «السلفية الجهادية»، بما في ذلك فتح ورش رد الاعتبار لأعمال ابن تيميه الذي «اختطفته» هذه المشاريع، وفتح أوراش تجديد الخطاب الديني *** بشكل مسؤول وشجاع، وإعادة النظر في جدلية الدين والسياسة، أو أسئلة الفتوى في السياقات المحلية والإقليمية والدولية الراهنة، وغيرها من المبادرات.

ليس هذا وحسب، نظرياً ونظرياً فقط، تفعيل مقتضى المُحددات المادية أسهل بكثير من تفعيل المُحددات الرمزية، ولكن واقع الحال يُفيد أن هذا التفعيل في شقيه المادي والرمزي يقترب من مقام «أضغاث أحلام»، ويُفيد بالنتيجة، أن مُسببات الظاهرة لازالت قائمة، بل إن وجودها أصبح مسألة مُسلّم بها من فرض تراكم المٌسببات.

هذا ورش مفتوح في مجالنا التداولي ــ وأيضاً المجال التداولي الغربي، لأنه متورط وبالتالي معني بشكل أو بآخر ــ على غرار أوراش موازية مفتوحة، يتطلب جرأة كبيرة للخوض فيه بأن يتحمل كل مسؤوليته التاريخية أمام هول الأحداث التي نعاينها هنا أو هناك.

والله أعلم.

* نقول هذا أخذاً بعين الاعتبار القراءات البحثية الصادرة مؤخراً، والتي تشتغل على الشق النفسي في ممارسة الفاعل الإسلامي «الجهادي»، ولعل أحدث هذه الأعمال الكتاب الجديد لعالِم النفس التونسي فتحي بن سلامة. أنظر:
Fethi Benslama, un furieux désir de sacrifice : Le surmusulman, Seuil, Paris, mai 2016.

** البعد الدولي في هذه الصراعات حاضر بقوة ولا يتم تسليط الضوء عليه، ويمكن العودة في هذا السياق للعديد من الأعمال، نذكر منها على سبيل المثال، العمل القيّم للروائي والناشط الباكستاني طارق علي «صدام الأصوليات: حملات صليبية، جهاد، حداثة»، وصدر بالإنجليزية، وهناك ترجمتان للعمل بالعربية، منها ترجمة أنجزها الباحث والمترجم المغربي إسماعيل العثماني، وصدرت عن دار أبي رقراق، (في 543 صفحة). أنظر:
Tariq Ali, The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads and Modernity, Verso, 2002, 342 pp.

*** نقصد بذلك عدم الرهان على الندوات والمحاضرات التي تشارك فيها «أنظمة حقيقية» دينية، تشيطن الفلسفة والمنطق والأدب والفن، وتحاضر في «تجديد الخطاب الديني» في آن!

a f k a r

إشراقات

الحَّـــــــلاج... شهيدُ النَّغــــــم

محمد التهامي الحراق *mtelharrak@hotmail.com* // باحث مغربي متخصص في التصوف

فاضَ وجدُ الحلاَّج (تـ309هـ)، وغلبَ عليهِ وقتُه، فصدَعَ بشطحِه الشهير: «أَنَا الحَقُّ». وفيه باحَ بسرِّ «الأنانيةِ» المُستَمَدِّ من الآيةِ الكريمة:»إِ نَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (سورة طه، الآية 13)، حيثُ الناطِقُ بـ»الأنانيةِ» في الآيةِ والشَّطْحِ معا هو الحق سبحانُه وتعالى لا غيرُه. ذاكَ قبسٌ من الفهمِ العرفاني للآيةِ المذكورةِ، والتي يصدر عنها أربابُ الشهود في مقام الجمع والمحو، أي حين يذوبُ وجودهم في وجود محبوبهم، ولا يبقى لهم رسمٌ ولا صفةٌ ولا حدود. إنه القبس الذي تُشع منه أبيات عرفانيةٍ بليغة وقَّعها أبو الحسن الششتري (تـ 668هـ) حين تأمل بـ»عين قلبه» في الآية المذكورة، يقول:

انْظُرْ إِلَى لَفْظِ «أَنَا» يَا مُغْرَماً فِيهِ مِنْ حَيْثُ نَظْرَتُنَا لَعَلَّ تَدْرِيهِ
خَلِّ ادِّخَارَكَ لاَ تَفْخَرْ بِعَارِيَّــةٍ لاَ يَسْتَعِيرُ فَقِيرٌ مِنْ مَوَالِيـهِ
جُسُومُ أَحْرُفِهِ لِلسِّرِّ حَامِلَــةٌ إِنْ شِئْتَ تَعْرِفُهُ جَرِّبْ مَعَانِيهِ

جرَّبَ الحلَّاجُ معاني لفظِ «أنا» فنَطقَ بما نَطق، صدرَ في ذلك عن مقامِ الفناءِ والجمعِ حيثُ كانَ ممحواً في أحديةِ الذَّاتِ، لكنه ظلَّ مسلوباً بـ»شهودِ الأحدية»، ولم يَعبُره إلى «شهودِ الوحدة» في مقام البقاءِ وجمعِ الجمعِ؛ حيث الصحوُ وشهودُ الخلقِ في الحقِّ. «أنا» الحلاج حقيةٌ شهودية، لا هي «إبليسية صرف» («أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ»، الأعراف، الآية 12)؛ ولا «إبليسية فرعونية» («فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى»، النازعات، الآية 46)؛ إذ شتان بين من قال «أنا» بربه ومن قالها بنفسه. ومع ذلك فالأمر يتعلق بـ»دعوى»؛ أي بحقيقة ذوقية فاضت عن المحب. هو كلام «شَطَحَ» من سر الواجد مثلما يشطح الماء ويفيض عن مجراه أو آنيته؛ حيث استلبَ الحلاجَ الدهشُ فأفناه عن وجوده و غَيَّبَه في البهاء عن البقاء. يقول عبد القادر الجيلاني : «... وقفَ (أي الحلاج) في مقام الدهشة على أقدام الحيرة، فلما أخرسَه الغِناءُ أنطقهُ السكر، فقال: أنا الحقّ، فأجابه حاجبُ الهيبة: اليوم قطع وقتل، وغدا قربٌ ووصل.. فقال بلسان حاله: «فما غلتْ نَظرةٌ منكمْ بِسَفْكِ دمي» (1).

2.

تيَّه البهاءُ الحلاجَ في منازه الفناء، ففاض منه الوجد بالسر الحقي، ولم يبق فيه بقية خَلْقِية تُشْعِره بالأعيان ولوازم الوجود الحسي؛ إذ ذاك تدخل حاجبُ الهيبة ليحفظ للسر خصيصة الكتمان، وما كان الحلاجُ الذي طلب «الوصول» إلا أن يُحبَس على بساط الامتحان حدَّ إشارة الجيلاني. لذا، لما استُرجِع

الحلاجُ في مقالِهِ لم يتَولّ ولم يُثبتِ الجَمعَ في عينِ الفرقِ كما هو حال أهل البقاءِ، بل أصرَّ على التصريح بـ«الأنانية» في الصّحوِ، وهو غيرُ جائزٍ كما هو في عُرْفِ القومِ. يقول الشيخُ الأكبرُ محي الدين ابن العربي في سياق حديثه عن شرفِ الكناية عن الحق سبحانه بـ«الهو» الوارد في قوله سبحانه «قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ» (سورة الإخلاص، آية 1): «وأشرفهم من كان هجيره «الهو»، فإن بعضَ الناسِ، ممن لم يعرفْ شرفَ «الهُو» ولا الفرقَ بين ذاتِ الصورِ والتحول والذاتِ المطلقة، جعل «الأنا» أشرفَ الكنايات من أجل الاتحاد. وما عرف أن الاتحاد محالٌ أصلا، وأن المعنى الحاصلَ عندك من الذي تُريد الاتحاد به هو الذي يقول «أنا»، فليس باتحاد إذن، فإنه الناطقُ منكَ لا أنت. فإذا قلتَ «أنا» فأنتَ لا هو، فإنك لا تخلو أن تقول «أنا» بأنانيتكَ أو بأنانيته. فإن قلتَها بأنانيتكَ فأنتَ لا هو، وإن قلتَ بأنانيتِهِ فما قلتَ فهو القائلُ «أنا» بأنانيته. فلا اتحادَ البتة من طريق المعنى ولا من طريق الصورة. فالقائلُ من العلماءِ «أنا» لا يخلو إما أن يعرف «الهو» أو لا يعرف، فإن عرف «الهو» فقولُه «أنا» على الصحو غير جائزٍ، وإن لم يعرف تعينَ عليه الطلبُ واستغفر من «أنا» استغفارَ المُذنبين، و«الهو» أسلم بكل وجه» (2).

3.

هجرَ الحلاجُ «الهو»، وأصر على التصريحِ بـ«الأنا»، فاعتُبرَ إصرارُهُ خرقا لحدود الشرع، وبوحاً لا يُغتفَرُ بالسرِّ المستلزِمِ للصونِ والكتمان، ثم كان ما كان من إفتاءِ الفقهاء وأكابرِ الصوفية بإباحة دمه وقتله. إنه الإصرارُ الذي خلَّدهُ القومُ في ذاكرةِ مواجيدهمْ، بل صارَ لحظةً لا تُضاهَى في قافيةِ أذواقهم الطافحةِ بإشاراتٍ لا يفصِحُ بها حرفٌ و لا يحيطُ بها معنى. يقولُ أبو الحسن الششتَري في «نونيته»:

وَذَوَّقَ لِلْحَلاَّجِ طَعْـمَ اتِّحَـادِهِ فَقَالَ أَنَا مَنْ لاَ يُحِيطُ بِـهِ مَعْنَى
فَقِيلَ لَهُ ارْجِعْ عَنْ مَقَالِك قَالَ لاَ شَرِبْتُ مُداماً كُلُّ مَنْ ذَاقَهَا غَنَّى

لقد «سكر» الحلاجُ بـ«مُدامٍ» لم يقوَ على تملكِ زمامهِ حُيَالها؛ وكيف يقوى على الثبات أمام شرابٍ لو سُقي للجبالِ لاهتزت وتصدعت، بل لانطلقت في «الغناء» كما حصل له. نقرأ في أبيات تُحكَى على لسانه:

سقوني وقالوا لا تغنِّ ولو سقوْا جبالَ حُنينٍ ما سقوني لغنَّتِ
تمنَّتْ سُليمَى أن نموتَ بحبِّهَا و أسهلُ شيءٍ عندنا مَا تمَنَّتِ

على أن ثمة لطيفةً في أبياتِ الششتَري كما في تلك المنسوبةِ للحلاج، وهي الإشارةُ إلى الشطحِ، أي الكلامِ الصادر والفائض عن الحلاج عند غلبة الفناءِ وسكرِ الوجد عليه، بـ«الغناء». يؤكد هذا قولُ الششتَريِّ أيضاً في إحدى موشحاته:

يَا لهُ منْ مدامْ من سَكَرْ بهْ غَنَّى
شاربُوُه الكرامْ ولَهُمْ فيهْ معنى

إنها إشارةٌ يضيئها ببهاءٍ ما قالهُ عبد القادر الجيلاني عن «الحلاج»، نقرأ: «طلب (أي الحلاج) ما هو أعز من وجود النار في قعور البحار؛ تلفت بعين عقله، فما شاهد سوى الإرادة.. فكر فلم يجد في الدارين مطلوبا سوى محبوبه فطرَّب... فقال بلسان سكر قلبه: أنا الحق. ترنَّم بلحن غير معهود من البشر، صفَّر في روضة الوجود صفيراً لا يليق ببني آدم، لحَّن بصوته لحناً عرَّضه لحتفه...» (3).

4.

هذه النغمةُ الخاصة التي يعزفهَا البوحُ بما لا تطيقُ اللغة قولَه و لا اللحظةُ حمْلَه، هي نغمةُ المجذوبين لا نغمة الكُمَّل من العارفين؛ نغمةُ أهل الفناء وشهود الأحدية لا نغمةُ أهل البقاء وشهود الوحدة؛ نغمةُ السماع المطلق بما هي ذوقٌ مع بوحٍ بما لا ينقال، لا نغمةُ السماع المقيَّد بما هي تلطيف وترويح للحس كيما يذوقَ ثم يكتمَ ما لا ينقال. فالنغمة الأولى ذوقٌ وبوحٌ، فيما الثانية ذوق وكتمان. على أن هذه الإشارةَ الغائرةَ والبعيدةَ التي ينضح بها رمز «النغمة» في كلام القوم، ظفِرَ بالتقاطها محمد إقبال في «رسالة الخلود» لما قارن نيتشه بالحلاج، فكتب: «سألت الرومي: من هذا المجنون؟ فردَّ قائلا: إنه العبقري الألماني [يعني نيتشه] ومكانه وسط هذين العالمين. إن قيثارته تحتوي على نغمةٍ قديمة، إنه حلاج بلا مشنقة، أو حبل أعاد ترديد الكلمات القديمة نفسها ولكن بأسلوب جديد... واأسفاه على مجذوبٍ وُلِد في أوروبا... كان نيتشه حلاجاً غريبا في دياره، أنقذ روحَه من ألمه ففتك به الطبيب». ثم يضيف إقبال على لسان الرومي: «لم يكن بين الفرنجة رجلٌ عارف بالطريق، فتجاوزت نغمةُ نيتشه طاقةَ الرباب» (4). رأى إقبال جنونَ نيتشه في مرآة سكرِ الحلاج، فأظهرَ نيتشه حلاجاً غربياً و أضمرَ بأن الحلاجَ نيتشه شرقي؛ مع أن نيتشه «قتلَ الإله» فيما الحلاجُ «قُتِلَ في الإله»؛ سفِكَ دمهُ لمّا فاض سرُّه بالسّرِّ ولم يقْوَ على كتمِ «النشيدِ»؛ سُفِكَ دمهُ لما انتشى بما عنهُ فاضَ فرفضَ الرجوعَ عن مقالهِ و ما تولى عن «الغناء»؛ سُفِكَ دمهُ لما أصرَّ على «تكسيرِ الرّبابِ»، وأعلى من شأنِ حرفِ الرفضِ «لا»، وكأنه أُسِرَ بالشغف السارِي بين اللام والألف، ذاك الذي تَهيَّم به أحدُ العارفين فقال:

أُنظرْ إلى حرفِ لا في أسطرِ الصُّحُفِ إذا رأيتَ اعتناقَ اللامِ للألِفِ
وما أظنُّــــــهُمَا طالَ اعتناقُهُمَا إلا لِمَا لقيَا مِن شِدَّةِ الشَّغَفِ

5.

هذا «الأسر» وذاك «الإصرار» هما اللذان أفضيا بصاحب «الطواسين» إلى المصيرِ المأساوي المعلوم؛ مصيرٌ سيصيرُ لدى القومِ رمزا لمآلِ البائحين بالسرِّ والمُفَرِّطِيَن في صونِ الإشارة عن غيرِ أهلِهَا. يقولُ الششتَري أيضاً في تخميسِه على أبياتٍ للشيخ الأكبر ناصحا أربابَ الأحوال بعدم الغيبة في الكون عن شهود أسرار الذات الإلهية، ومستحضِراً، مع محيي الدين بن العربي، محنةَ الحلاجِ حين لم يصن ما تبدى له من تلك الأسرار:

فَعِنْدَ شُهُودِكَ الأَسْرَارَ مِنْهَا فَلاَ تَكُ غَائِباً فِي الكَوْنِ عَنْهَا
وَوَحِّدْ وَاتَّحِدْ كَيْ مَا تَكُنْهَا «فَمَنْ فَهِمَ الإِشَـارَةَ فَلْيَصُنْهَـا
وَإِلاَّ سَــوْفَ يُقْتَلُ بِالسِّنَـانِ»
فَمَنْ أَوْرَى زِنَادَ الحَقِّ رُدَّتْ حَقِيقَتُـهُ وَعَنْـهُ البَابُ سُدَّتْ
وَكَعْبَتُهُ بِفَأْسِ الشَّرْعِ هُدَّتْ «كَحَلاَّجِ المَحَبَّـةِ إِذْ تَبَـدَّتْ
لَهُ شَمْسُ الحَقِيقَـةِ فِي التَّدَانِي»
فَلَمَّـا أَنْ دَنَا مِنْهَـا تَدَلَّـى وَبِالاِسْمِ المُعَظَّمِ قَدْ تَحَلَّــى

«فَقَالَ أَنَا هُوَ الحَــقُّ الَّذِي لاَ   تَوَحَّدَ عِنْدَ ذَاكَ وَمَا تَـوَلَّى
يُغَيِّرُ ذَاتَهُ مَــرُّ الزَّمَــانِ

لم يصُنِ الحلاجُ السرَّ، فـ «هُدَّت كعبتُهُ بفأسِ الشرع»؛ أي هُدت باسم الشريعةِ كعبةُ الحقيقة المتجلية في الإنسان بما هو أعظمُ مجلى لها، ذاكَ الذي حُرْمَةُ دمهِ أعظم عند الحق من حرمة الكعبةِ كما أخبرنا المصطفى صلى الله عليه وسلم. إنه لومٌ خفيٌّ للقاتل كما المقتولِ، لومٌ تقطنُ الإشارةُ إليهِ طيَّ عبارةٍ عابرةٍ. لومٌ لانتهاكِ حرمةِ الدمِ المقدسةِ، مثلما هو لومٌ للتصريحِ بما شأنهُ الكتمُ ؛ و في أضعفِ التمكينِ التلميحُ. فقد شربَ الحلاجُ من «الشرابِ الصرف» فباحَ، عن صحوٍ، بسر «شهود الأحدية»، ولم يعبُر إلى الجمع بين محو الباطن وصحوِ الظاهرِ في «شهود الوحدة»، والذي يشير إليه القومُ بـ«الشرابِ المزوج».

6.

يستعمل الصوفيةُ في أشعارهِمْ الإشارية استعارة «الشراب» لما يخالجهم من معارف ذوقية ناجمة عن التحقق بأسرار حقيقة التوحيد، من هنا إشارتهمْ بـ«الشراب الصرف» إلى باطن التوحيد (لا إله إلا الله)، فيما يشيرون بـ«الشراب الممزوج» إلى الجمع و«المزج» بين باطن التوحيد (لا إله إلا الله) وظاهره (محمد رسول الله). يقول الشيخ محمد الحراق في تائيته، مشيراً إلى هذا المعنى:

أَبَاحَ لِيَ الخَمَّارُ مِنْهُ تَفَضُّـــلاً جَنَاهَا فَصَارَ الشُّرْبُ دِينِي وَمِلَّتِي
فَإِنْ شِئْتُهَا صِرْفاً شَرِبْتُ وَإِنْ أَشَا   مَزَجْتُ لِأَنَّ الكُلَّ فِي طَيِّ قَبْضَتِي

«والمعنى- كما يشرحه المكي السودي- أن الخمار تفضل على الشيخ بالشرب وأباح له الجَنَا والمناولةَ إباحةَ تشريع وتحقيق مزجا وصرفا، فصار الشرب هجيراه وعادته ودينه وملته (...) فالشرب لها صرفا هو الفناء في الذات فلا يرى الأكوانَ وإنما يرى المكوِّن؛ لأن الأكوانَ ممحوةً بأحدية ذاته، والشربُ لها ممزوجةً هو الفناءُ في الصفات فيرى الأكوان بالمكوِّن؛ لأن الأكوانَ ثابتةٌ بإثباته» (5) إنه تمييز إشاري نفيس بين الشرابِ الصرف والشرابِ الممزوج، وفي ضوئه يمكننا فهمُ الحضور الرمزي لقصة الحلاج في ثنايا شعرِ شهاب الدين يحيى السُّهروردِي (632هـ)،الذي سيلقى نفسَ المصير الحلاجي. يقولُ السُّهروردي ُ في حائيتهِ الشهيرة؛ مُقسِّما أهلَ الهوى إلى كاتمين وبائحين، وملمحاً إلى مصيرِ الحَلَّاج:

أَهْلُ الهَوَى قِسْمَانِ قِسْـمٌ مِنْهُـمُ كَتَمُـوا وَقِسْمٌ بِالمَحَبَّةِ بَاحُوا
فَالْبَائِحُونَ بِسِرِّهِمْ شَرِبُوا الهَوَى صِرْفاً فَهَزَّهُمُ الْغَـرَامُ فَبَاحُـوا
وَالْكَاتِمُونَ لِسِرِّهِمْ شَرِبُوا الهَوَى مَمْزُوجَةً فَحَمَتْهُـمُ الأَقْـدَاحُ
بِالسِّرِّ إِنْ بَاحُوا تُبَاحُ دِمَاؤُهُـمْ وَكَذَا دِمَاءُ الْبَائِحِيــنَ تُبَـاحُ.

7.

شربَ الحلاجُ من صرفِ المدامِ وثملَ بالسرِّ، فباحَ ورضي بأن يدفع ثمن الوصول، وأن يمنح روحَه قربانا للقرب، حفظا للبهاء بحجاب الهيبة، وضنا بالسر الحقي عن غير أهله، ممن لا حياة لهم بغير رسوم أو حدود. رأى لدمه من شرفة البهاء وجنة الوصال، فاستصغر الروح إزاء لذة المكاشفة، وبلسان حاله نطق:

هذا الحبيبُ الذي يرضيه سفكُ دمي   دمي حلالٌ له في الحلِّ والحرمِ
إن كانَ سفكُ دمي أقصى مرادِكُـم   فما غلت نظرةٌ منكمْ بِسفكِ دمي

وسار هذا المعنى الحلاجي الذي كتبه بدمه سارياً في أوصال قافية القوم؛ تُحرَّك به المواجيد، وتُقدَح به الأحوال، وتُستجلَب به الأذواق. صار كلامُه الفائضُ عن «طيش» (6) عنوانَ «فرح» باطني من مقام إلى مقام؛ من الطيشِ إلى الفرح كان العبور. «الطيشُ» هنا هو فرح عار براني عنوانه البوح والانتشاء، فيما «الفرح» هو طيش ضامر باطنه محو وفناء وظاهره صحو وبقاء. يقول الشيخ محمد الحراق (تـ 1261هـ):

ما ضيّعَ الحَزمُ مَن أَضحى بِها ثَمِلاً   قَـد أَمـطَرَتهُ بِمـاءِ البَسـطِ أَنواءُ
أَضحوا نَشاوى وَما فَضّوا الخِتامَ لأَن   نَ حالَ أَهلِ النُهى في السُكرِ حَسناءُ
ما كَسَرَ الكَـأسَ مِنهُم شـارِبٌ أَبَداً   بَينَ النَدامى وَلا بِالطَيشِ قَد بـاؤوا

ثمِل اللاحقون بعين الشراب الذي أنطق الحلاج بـ«أنا الحق»، لكنهم ومع ما هم فيه نشوة وفرح «ما فضوا الختام»، بل لزموا أدب «أهل النهى»، فلم يكسروا كأس الشراب، ولم يخرقوا رسوم الشرع، ولا خانوا السر بالبوح، ولا مزقوا الكتمان بالانتشاء، ولا بالطيش قد باؤوا؛ وإن كانوا عذروا البائحين المنهزمين أمام سطوة أنوار التجلي وبهائه الذي لا يطاق. لقد لاذوا بالمجازِ ليقولوا ولا يقولوا، ليبوحوا ويكتموا في آن؛ بل صارت تجربةُ الحلاجِ مجازا وجديا طافحا بالإشارات والمذاقات، صاروا «يتغنون» بها ويذوقون من شراب المعنى الذي ذاق منه دون أن «يتغنوا بغنائه»، أي دون أن يقتدوا به في البوح العباريّ بالسر الذوقي بين غير أهله. فنغمتُهم مقيّدة فيما نغمتُه مطلقة. لقد باح الحلاج بسر من «سماعه المطلق»، وتعييناً بنغمةِ «الأنانية» الذي لا تُطيق اللغةُ البشرية الحسيةُ النسبية أن تعزفها، نسيّ المَجازَ ليحتفي به المجازُ، ولمَّا تعذرَ أن يكتبَ سِرَّهُ حبراً، كتبهُ بدمِهِ، فكُتِبَ في المجازِ شهيدَ النَّغم.

الهوامـــش:

1 ـ الجيلاني، عبد القادر، "ديوان عبد القادر الجيلاني"، دراسة وتحقيق يوسف زيدان، (المقالات الرمزية)، دار الجيل، بيروت، 1998، ص. 272.
2 ـ ابن العربي، محيي الدين، "كتاب الياء" ضمن "رسائل ابن العربي"، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط.خاصة/2001م، 1/156.
3 ـ "ديوان عبد القادر الجيلاني"، م.س، ص. 271-270.
4 ـ إقبال، محمد، "رسالة الخلود، أو جاويد نامة"، ترجمة محمد السعيد جمال الدين، مكتبة الشروق الدولية،، ط2/ 2007، ص،-262 263. انظر كذلك ترجمة شعرية للنص ضمن: "رسالة الخلود"، ترجمة د. حسين مجيب المصري، "ديوان محمد إقبال، الأعمال الكاملة"، إعداد السيد عبد الماجد الغورمي، دار ابن كثير، بيروت 2011، ج283-2/282.
5 ـ السودي، المكي، "الفتوحات القدسية على شرح التائية"، طبعة حجرية، ص.59-58.
6 ـ تحضر كلمة "الطيش" بهذا المعنى الإشاري في عدة إفضاءات عرفانية كما هو شأن "تائية نظم السلوك" للشاعر الصوفي كبير الملقب بـ "سلطان العاشقين" عمر ابن الفارض (تـ632هـ).

a f k a r

ثقافة الاعتراف

المهدي المنجرة
صانع الرؤى الفكرية المستقبلية

عزيز بعزي baziaziz@gmail.com // باحث في الفكر العربي والإسلامي

من أراد معرفة موقع أي مفكر أو فيلسوف أو عالم ومنزلته على الصعيد الفكري والعلمي فلينظر بلا تردد إلى القضايا الكبرى التي يطرحها ويناقشها، وليتأمل بعد ذلك بشكل جلي، وبتمعن درجة قدرته على عرضها للمعالجة بشكل موضوعي، وبدون مجازفة حتى يتسنى له عملياً الوصول إلى خلاصات (استقرائية)، مليئة بمواقف غير بعيدة عن منهج هذا المفكر أو الفيلسوف أو العالم...، المعبر عن توجهاته، وقناعاته التي ترصد درجة فاعليتها داخل أي مجتمع كيفما كان؛ بمدى قدرتها على التأثير بشكل إيجابي على الواقع من خلال تقديم سبل العلاج (الدواء) في المرحلة الثانية، بعد اكتشاف مكامن الخلل، والأعطاب (الداء) في المرحلة الأولى . وإذا ألقينا نظرة فاحصة على فكر الراحل المغربي المهدي المنجرة رحمه الله (13 مارس 13-1933يونيو2014م) فإننا نجد أن ما قلناه ينطبق على فكره غير البعيد عن معالجة القضايا الإستراتيجية والمستقبلية؛ المؤسسة على التحليل العلمي بشتى أشكاله وأبعاده، فأفكار هذا الرجل تدل على أنه في الحقيقة رائد من رواد الإصلاح والدعوة إلى التغيير الإيجابي في التاريخ المعاصر المليء بأفكار الصراع.

في اعتقادنا فإن مصير الأفراد والمجتمعات يتوقف على مجمل القضايا المفعمة بآراء المنجرة الجريئة التي يثيرها في مناسبات عديدة؛ لكونها لا تبتعد- كما تبين بعد إمعان النظر في تجلياتها-عما يجب أن يكون، لذا فجل المهتمين ــ المنصفين ــ بتشريح الواقع الحالي بمختلف مستوياته لا يجدون أي غضاضة للأخذ بها بعين الاعتبار، من أجل بناء المستقبل نظرا لأهميتها؛ وهذا ما يجعلها تستحق القراءة والدراسة معا من جهة.

كما أنها تستحق المتابعة أيضاً من جهة أخرى، انطلاقاً من معرفة الواقع وسماته، لذا نجد أن الابتعاد عن الحقيقة وتزويرها، أو التيه المعرفي والمنهجي من النتائج التي ستسفر عليها عملية الإغفال عن بعض جوانب فكر المنجرة، على أساس أن منهجه يروم البحث عن كل ما من شأنه أن يحقق الوعي أولا؛ ثم تبليغه للإنسانية جمعاء في الوقت المناسب، قبل وقوع الآفات المهلكة لها. والحق أن خطابه التنموي كما هو وارد في جل كتاباته موجه أساساً إلى كل دول العالم النامي بغية صياغة حركة نهضوية أصيلة تروم تشييد معالم التنمية المستقلة وركائزها القائمة عليها؛ بعد الكشف عن المعوقات التي تحول دون الوصول إلى هذه الغاية الكبرى، وعلى رأسها القوى الغربية ومؤسساتها المسيطرة على القرارات الدولية، كما سنرى فيما بعد.

يمكن إدراج المهدي المنجرة في تقديرنا ضمن رواد الفكر المهتمين بالشأن النهضوي والتنموي المعاصر

على صعيد العالم الإسلامي، فهو مشغول بسؤال النهضة الذي ما زال يؤرقنا إلى حدود هذه اللحظة التاريخية، ولا خلاف أن الجواب عنه بدون مبالغة سهل وصعب في الوقت نفسه. ولا نسعى هنا إلى الجمع بين شيئين متناقضين من أجل تفادي الحقيقة أو الخروج عن دائرتها، بل إن الدارس لهذا الأمر سيخلص إلى هذه النتيجة في نهاية المطاف، بعد تمعنه في الأسباب التي أدت بشكل مباشر إلى فشل مشاريع النهوض الحضاري في الفكر العربي - الإسلامي الحديث والمعاصر معاً.

لقد سبق لنا التنبيه إلى معالم فكر المنجرة في بعض المناسبات قبل وفاته التي تعد خسارة بلا جدال للعالم بأسره. وسنحاول هنا قدر المستطاع تبيان منزلة فكره في بناء المستقبل العربي- الإسلامي المنشود من خلال ما جاء في بعض كتاباته، وحواراته المفعمة بآرائه الجريئة، بمناسبة الذكرى الثانية على وفاته.

صحيح أن المنجرة تخصص في البيولوجيا والكيمياء، غير أن ميولاته السياسية والاجتماعية دفعته إلى المزاوجة بين دراسته العلمية من جهة، والعلوم الاجتماعية والسياسية من جهة أخرى، وقد ترتب عن ذلك اهتمامه بالشؤون الوطنية والقومية في الوقت نفسه، كما تحمل رئاسة رابطة الطلاب العرب في أمريكا التي غادرها سنة 1954م متجهاً إلى إنجلترا لمتابعة دراسته العليا بجامعة لندن الاقتصادية والعلوم السياسية، فهناك نال شهادة الدكتوراه سنة 1957 في موضوع «الجامعة العربية 1954-1955»، ومن خلالها حاول المقارنة بين الوحدة العربية، والوحدة الإسلامية، والقومية الإسلامية والأمة...، وهذا ما يثبت درجة قدرته على دراسة القضايا الإستراتيجية كما أوردنا آنفاً (1).

رواج أعمال المنجرة

لقيت كتابات المنجرة إقبالاً لا يمكن تصوره، فجل المهتمين بالقضايا الإنسانية عموما يرحبون بفكره، وينتظرون دائماً ما سيأتي به في أي خطوة فكرية يخطوها لينيروا به الطريق، ويعينون به لفهم واقعهم من أجل بناء مستقبلهم.

كل هذا دفع أحد المراكز الكبرى الدولية للترجمة إلى إدراج المنجرة ضمن الألفين شخصية التي طبعت القرن العشرين، فحديثه عن المستقبل (التنموي والنهضوي) لا يأتي من فراغ، بل إن أدوات التحليل التي يعتمد عليها لاستشراف آفاق المستقبل تجعله ينتقل من زاوية إلى زاوية أخرى، دون إغفال بعض تفاصيل الحياة الاقتصادية، والسياسة، والاجتماعية، والثقافية... التي من خلالها ينطلق لوضع خلاصات علمية وفكرية مؤسسة على تجاربه وخبراته المتعددة في ميادين مختلفة، فهو يرى أنه بدون مستقبليات قد يكون من الصعب التحدث عن مسألة التنمية، لأن المستقبليات- الطريقة التي تبصرون بها الأشياء- تدمج التنمية وتعتبرها كظاهرة باطنية، لها أهداف ومقاصد قبل ظهورها بوقت طويل (2).

فتحقيق التنمية عملياً يتطلب وجود رؤية، فجل الحركات الإصلاحية في العالم بأسره اعتمدت على رؤية بعيدة المدى للوصول إلى مبتغاها، وبدونها كما ذهب المنجرة لا يمكن بناء إستراتيجية، وبدون إستراتيجية لا يمكن بناء سياسة، وبدون سياسة لا يمكن تحقيق التقدم في أي من ميادين الحياة، وعليه فإن الإفلاس السياسي الذي تعاني منه الأنظمة العربية والإسلامية راجع أساساً إلى الافتقار

للرؤية، والتدبير الاستراتيجي لما تريد تحقيقه. المسؤولون في العالم العربي ــ الإسلامي يعتمدون غالباً في دراستهم المستقبلية على الأجانب، وتقارير البنك الدولي، دون الاهتمام بما يكتبه خبراء بيئتهم لأن ما يهمهم هو البقاء في السلطة، والاعتماد على الطرق غير المشروعة للحفاظ على مواقعهم، وهذا ما يُهدد مستقبل مجتمعاتنا على الصعيدين الداخلي والخارجي (3).

لذا فإن تشييد معالم الرؤية لا يمكن أن يشهده أي نظام عربي –إسلامي يتسم بما يلي: أولاً: التفقيرقراطية؛ أي حينما يغدو الفقر» نظاماً للتدبير والحكم، وهو ما يفسر تفاقم هوة الفوارق من الاستقلال إلى يومنا هذا»؛ ثانياً: الجهلقراطية؛ فلا يمكن تحقيق التنمية في ظل استفحال ظاهرة الأمية، والجهل في الوقت الذي نتحدث فيه عن مجتمع المعرفة؛ ثالثاً: الشيخوخقراطية؛ فنحن بحاجة إلى تحقيق الديمقراطية في توزيع الأعمار، فنحن محكومين بأناس شيوخ في حين أن ثلثي الجماهير شباب. رابعاً: الكذبقراطية»؛ أي حين يغدو الكذب شكلا للحكم. فالكذب خطير؛ لأن ذلك الذي يكذب يبدأ في الاقتناع بأنه على حق وأنه لا يكذب، وحين يقوم المرء بذلك فإنه يفقد كل مصداقية». خامساً: الخوفقراطية؛ أي حين يصير الخوف وسيلة للحكم والتحكم؛ ومع تاريخنا المعاصر جاء استعمار جديد مشكل من تحالف بين الاستعمار القديم وبين حكام العالم العربي ــ الإسلامي الذين عملوا على إفساد شعوبهم، بعد الخضوع لإيديولوجية العولمة الغربية (الأمركة) (4).

فالاستعمار الجديد بطبيعة الحال أصعب من الاستعمار القديم، فهذا الأخير يحظى على الأقل بامتياز الشفافية، فهناك إخضاع المستعمَر (بفتح الميم) للمستعمِر (بكسر الميم) بدون أقنعة، أما اليوم فقد أصبحت الأشياء مع ما حدث بعد الاستعمار أكثر تعقيداً، فالأمر يتعلق كما ينظر المنجرة «بتجمع» يتحالف فيه المستعمرون القدامى مع المستغلين العالميين الجدد (5).

يمكن القول بأن الاستعمار الذي نعيشه في بداية القرن الحادي والعشرين على حد تعبير المنجرة هو استعمار قوة عملاقة هي الولايات المتحدة الأمريكية، وهذا ما دفع فرنسيس فوكوياما؛ وهو من علماء السياسة الأمريكيين إلى الإعلان عن انتصار الديمقراطية الليبرالية، والاقتصاد الرأسمالي، وذلك في كتابه «نهاية التاريخ والرجل الأخير»، ومن خلال محاوره أكد أن الذي انتهى ليست الحرب الباردة فحسب بل التاريخ عموماً؛ فقد وصل إلى ما يمكن الوصول إليه في تطور الفكر الإنساني (الديمقراطية الليبرالية الغربية)، لذلك دعا إلى عولمة الديمقراطية الغربية (عولمة الفكر، والثقافة، والاقتصاد، والسياسة)، وبالرغم من أن الكتاب كما يرى فوكوياما «قد أخذ بعين الاعتبار الأحداث العالمية الأخيرة فإن موضوعه يعود بنا إلى سؤال قديم للغاية، هو ما إذا كان من المقبول منا ــ ونحن نودع القرن العشرين ــ أن نتحدث مرة أخرى عن تاريخ للبشرية واضح المعالم والأهداف يتجه بالشطر الأعظم من البشرية نحو صوب الديمقراطية الليبرالية؟ والإجابة عندي هي «نعم» لسببين مستقلين: الأول يتصل بالاقتصاد، والثاني يتصل بما يسمى «الصراع من أجل نيل التقدير والاحترام» (6). والملاحظ أن فوكوياما عدل عن أطروحته فيما بعد عندما أعلن عن وجود الثقافات، وضرورة الربط بين الأخلاق وعالم الاقتصاد.

من هنا يتضح أن الاستعمار الجديد الذي نحن بصدد الحديث عنه غير مسبوق، لأن ما كان حاصلاً

من قبل (الإمبريالية العادية- الكلاسيكية) هو منافسة في الميدان الإمبريالي، فقد كانت الدول الغربية تقتسم العالم كما شاءت مثل فرنسا وبريطانيا وإيطاليا وألمانيا والبرتغال وإسبانيا، أما الآن فأمريكا وحدها هي التي تتحكم في العالم كله عبر مواقفها (الانفراد بالقرار)، فهي لا تقبل إمبريالية أخرى منافسة، أما البقية فما عليها سوى السمع والطاعة، وهذا ما أسماه المهدي المنجرة بدون مبالغة بالميغا إمبريالية، وهي إمبريالية مضاعفة ألف مرة (7).

الإمبريالية و»الميغا إمبريالية»

يتجلى الفرق بين الإمبريالية الكلاسيكية و»الميغا إمبريالية» في كون هذه الأخيرة لا تحتاج إلى الجغرافيا؛ حيث تستعين بالتكنولوجيا المتطورة للسيطرة على العالم عبر تقنيات المراقبة، فهناك أقمار اصطناعية تنقل كل تفاصيل ما يجري في شتى مناطق العالم، وهو ما يكفل التحكم عن بعد؛ ولتحقيق ذلك أيضا حولت العالم كله إلى عالم استخباري يتزعمه كتاب وصحفيون، وهذا ما يجعل للميغا إمبريالية أسلوب جديد، ولغة من تركيب جديد، (8) مضيفاً أن أمريكا الآن تتحكم في العالم بأسره، عن طريق فكرة العولمة، لأمركة العالم؛ أي «لبرلة سياسة القوة» و»خوصصة» العلاقات الدولية من لدن قوة واحدة، وذلك بفضل «هيمنتها داخل كل مجال من مجالات القوة»، ومن ثم فإن أمريكا في ظل هذا الوضع تجد نفسها بفعل عولمة القوة في وضع قائم على قيادة العالم حسب هواها، وبدون أن تترك للآخرين المنقادين أدنى إمكانية للنقض، لأنها بكل بساطة تتشبع وتتغذى من العجرفة الثقافية؛ النابعة من الجهل، واللامبالاة تجاه أنساق قيم أخرى وتجاه حقها في الوجود (9)، مما يؤدي بشكل تدريجي كما يرى المنجرة إلى نزعة ثقافية تسلطية عالمية «افعل مثلي إن كنت تتشبث بحقك في الوجود» (10). فالعولمة كما هي محددة، وكما هي مفروضة حاليا تكون أحد الأسباب الأساسية في صعود العنف، وتناسل النزاعات التي نلاحظها على المستوى الكوني.

هذا ما دفع المنجرة إلى القول بأن العولمة ذلك الحقل المناسب لمواجهات كونية كبرى أكثر حدة، وتهديداً لاستمرار الإنسانية على قيد الحياة اللهم إلا إذا تم تصحيح هذه الاختلالات المتتالية (11). وإذا كان المنجرة يملك القدرة على تحليل خطاب العولمة من أجل التنديد بمخاطرها فإنه متردد في حضور النقاشات حول قضاياها، حيث رفض دعوة مصدرها المنتدى الاقتصادي الدولي لحضور الاجتماع السنوي بدافوس لسنة 1998م، لأنه لا يقبل الاحتلال باسم العولمة أو الديمقراطية الغربية أو بهما معاً «عولمة الديمقراطية» التي يقصد بها «تقوية آليات التوجيه عن بعد (والمراقبة عن بعد)، لضمان استمرارية أنظمة خاضعة، تنادي بالديمقراطية على المستوى الصوري، ولكنها تمارس الاستبداد عمليا بموافقة عالمية».

أما الأنظمة التي تسعى إلى تحقيق الاستقلالية بعيدا عن قوى العولمة الأمريكية فيكون مصيرها الخضوع للهيمنة الكاملة بعد هتك وجودها بالحرب، حتى تكون عبرة لباقي الدول الأخرى التي تنوي رفع رأسها أمام سيدتها أمريكا، القوة العظمى منذ سقوط الاتحاد السوفياتي (المعسكر الشرقي)، وما حرب 1991 على العراق سوى مثال حي لما ذكرنا (12).

ثقافة الاعتراف.

بالنسبة لأسباب اندلاع الحرب على العراق، فمرتبطة حسب المنجرة بما يلي: أولا: إن أمريكا لم تستسغ أن تكون في منطقة الخليج العربي بإمكانياته البترولية، وحيويته الإستراتيجية قوة وهي العراق. ثانياً: إن الاستقلال التكنولوجي العراقي يهدد المصالح الغربية كلها؛ ثالثا: إن الآلة العسكرية العراقية حققت خبرة، وقوة أصبح من شأنها تهديد الكيان الصهيوني. رابعاً: إن الغرب أدرك قوة العراق الحضارية كمهد للثقافات، وكأرض للذاكرة العربية والإسلامية، الشيء الذي يهدد أطماعه في سيادة ثقافته، وقيمه الغربية ضد الثقافة الإسلامية. خامساً: إن الغرب كما يرسم في السيناريوهات مُضطر لتجديد ربط خيوط التبعية إليه بعد تآكل الاستعمار القديم (مرحلة ما بعد الاستعمار) (13)، ثم إن هذه الحرب ليست عسكرية، أو سياسية، أو اقتصادية كما يعتقد بعض المتتبعين لفصولها، بل هي حرب قيم وحرب حضارية لأنها تستهدف الإسلام (الخوف من الإسلام، ومن مليار و600 مليون شخص)، وهذا لا يمنع من الحديث في الحقيقة عن المصالح الاقتصادية لأن العراق تملك إمكانيات هائلة؛ من حيث النفط (القوة الثانية)، كما تتوفر على علماء يتمتعون بقدرات عالية على مستوى البحث العلمي والتكنولوجي... وعليه ذهب المنجرة إلى أن ما أسماه بوش بأسلوب الحياة؛ المتعلق بالقيم والعناصر الحضارية هو الذي أدى إلى الحرب على العراق، وفي الواقع فهي حرب ضد الإسلام لأنها ذات أبعاد صليبية (14).

صدام حضارات بين المنجرة وهنتنغتون

كان المنجرة أول من استعمل مقولة صراع الحضارات، قبل المفكر الأمريكي صامويل هنتنغتون (ت 2008، وشغل منصب أستاذ العلوم السياسية في جامعة هرفارد)، عندما تحدث عن الحرب الحضارية، المختلفة تماما لفكرة الصدام التي يتبناها هنتنغتون، وقد اعترف هذا الأخير بهذه الحقيقة في الفصل العاشر- من كتابه صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي- بقوله «العلامة المغربي المهدي المنجرة أطلق على حرب الخليج بأنها الحرب الحضارية الأولى» (15). وهكذا فقد أكد المنجرة للنخبة الثقافية والفكرية في العالم كله أنه في حالة عدم احترام القيم الإنسانية والثقافية فإن الحروب القادمة ستكون حروب قيم وثقافة، بيد أن صامويل هنتنغتون قال لأصحاب القرار بأن الخطر سيأتي من العالم غير اليهودي المسيحي.

الملاحظ أن حديث المنجرة عن المستقبل إيجابي ووقائي (من أجل ترسيخ القيم الإنسانية) عكس ما ذهب إليه هنتنغتون (الدعوة إلى الكراهية، الاقتتال، الظلم..) (16). والحق أن ما خلص إليه المنجرة هاهنا كان نتيجة تجربته الفكرية والميدانية، سيما بعد استيعابه لأسرار دهاليز الفكر الغربي المعاصر وتوجهاته (17). لذلك دعا إلى إعطاء الأهمية للقيم لأنها ستكون أحد الأسباب الرئيسية للحروب والنزاعات والصراعات القادمة، بعدما نبه إلى أن حرب القيم لا تعني بالضرورة حربا بين الديانات كما يعتقد البعض، إذ القوي كما أوضح ابن خلدون (808-732هـ/1406-1332م) يفرض على الضعيف المنهزم عباراته ولغته وتفكيره.

أما الحل لضمان السلام فهو تحسين التواصل الثقافي بين الشعوب والحضارات عموماً، ولتحقيق ذلك

أسس المنجرة صندوق التواصل الثقافي شمال ــ جنوب الذي يمنح جائزة سنوية، ممولة بمداخله من حقوق التأليف (18)؛ لأن القيم أحسن وسيلة للدفاع عن الشعوب المغلوبة على أمرها داخلياً وخارجياً، فهي نابعة من صلب المجتمع من جهة، وتتسم بالإبداع والتجديد والابتكار دون المساس بالأصول (مثلاً أركان الإسلام، أصول العقيدة) من جهة أخرى، وعليه فإن قضية القيم عند المنجرة أمر ديناميكي، وأمر يتكيف مع المجتمع ومع الضرورة، وليس مجالاً ضيقاً بل فيه نوع من الحرية، والإجماع الحقيقي والديمقراطية (19).

الإسلام فلسفة وأخلاق

في هذا السياق، أكد المنجرة أن الإسلام ليس ديناً يقتصر على الجانب العقدي فحسب (مع الاعتراف بأهميته)، بل هو قبل كل شيء رؤية ومشروع مجتمعي، ونظام لقيم مجتمعية ثقافية، وهو في الوقت نفسه فلسفة حياة وتركيب عقلاني ومعاملات وأخلاق، ونظام يدافع عن مبدأ التعددية الثقافية، وهذا أحد أسباب انتشاره؛ إذ الإسلام في أصله لم يدع إلى فرض نظام ثقافي متجانس (20).

فحقيقة القيم ومنزلتها في المجال الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والتقني والعلمي في نظر المنجرة تتوقف على مدى حركيتها، وقدرتها على تقديم الحلول لمشاكل الساعة، بل والتصدي لتلك التي تلوح في الأفق، وهذا هو دور الاجتهاد في زمن الحضارة الإسلامية «عصر الإبداع»، وبمجرد غلق أبوابه بزغ عصر التقليد أي عصر التكرار الذي لا يسمح بالعمل بمرتكزات التجديد، وهذا ما أدى إلى التخلف، والتهميش الذي يشهده المسلمون اليوم (21)، ولكن يجب على الذين يدرسون الإسلام عموماً أن يرجعوا إلى المنابع التي تشجع على مسايرة التطور العالمي (22). وهكذا أكد المنجرة أن الإسلام قبل أن يكون له مستقبل يجب على المسلمين أن يكونوا أهلا لهذا المستقبل، ويتساءل بعد ذلك بقوله «نحن آلة متأخرة ليس لنا الإمكانيات، ولا الطاقة البشرية ولا العلم، فماذا يصرف المسلمون من أجل البحث العلمي؟ وفي هذا السياق دعا إلى محاربة الأمية، والجهل الذي تفرزه، وضرورة اتباع قوله تعالى»اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم» (23)، وهو أول أمر في أول سورة من القرآن الكريم. ولا خلاف أن غياب الأخذ بهذه التعاليم أسهم في ضعف دول العالم الإسلامي وتشتتها، ومن ثم سهولة احتلالها، والسيطرة عليها سياسياً وثقافياً واقتصادياً (24).

لا يحتاج المرء إلى عناء كبير ليدرك أن العالم الإسلامي كله محتل، وبلغة التحدي قال المنجرة «أتحدى أي أحد يقول لي إن هناك دولة عربية أو مسلمة مستقلة، لا وجود لها بدون سيطرة أمريكية فيها». وهذا ما يمكن تلمسه من خلال كوميديات مؤتمرات القمة العربية والإسلامية، فممثليها مسيرون من بعيد من قبل أمريكا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة (25).

في ظل هذا الوضع فإن التغيير في العالم العربي والإسلامي لن يتحقق في اعتقاد المنجرة إلا عبر ثلاثة مشاهد، الأول هو «بقاء الأشياء على حالها»، وهذا غير ممكن، لأن من غير الممكن أن ننزل إلى أسفل مما نحن فيه. في حين يتجلى المشهد الثاني»في الإصلاح» الذي انتهت فترته، وكان يمكن تحقيقه في

السنوات الخمس أو العشر الماضية، وعليه فأي إصلاح الآن سيكون جزئيا، ولا يمكن أن يؤثر على الكل المأزوم، بيد أن المشهد الثالث يتمثل في»التغيير الشامل» الذي يمكن أن يتحقق عبر احتمالين: إما وعي حقيقي، ومسؤولية كاملة من أصحاب القرار تجاه مستقبل بلادهم، والإيمان بأن الإصلاح الجزئي غير كاف، وإما اللجوء إلى ما يسمى «القطيعة»؛ على أساس أن الأولوية تكون للتحرك الثقافي، إذ لا يمكن لأحد خارج البلاد العربية والإسلامية أن يحل مشاكلها، بل يمكن الاعتماد على خبرته لا على اختياراته، وعلى اعتباره آلة ووسيلة، وليس باتّباعه في المقاصد والغايات (26).

والحق أن ما جرى في بعض دول العالم العربي والإسلامي باسم أحداث «الربيع العربي» دليل على صدق توقعات المنجرة، وهذا ما صرح به قبل وقوعها في قوله «نحن في الدراسات المستقبلية نعرف جيداً أن الواقع لا يمكن أن يستمر على ما هو عليه اليوم، نحن في هذه الدراسات لا نأتي بأشياء من السماء أومن عندنا، نحن نرى أن كل شيء مرتبط بالثمن الاجتماعي، التغيير آت لاشك فيه، والانتفاضة آتية لاشك فيها أيضاً، ولكن هل ستكون بعنف كبير، وبخسارة كبيرة بآلاف الأرواح؟ أم إنها ستأتي بلطف؟». وهذا ما أراد أن يبينه المنجرة في كتابه «انتفاضات في زمن الذلقراطية» وليس زمن الديمقراطية (27).

موازين أخلاقية

كما أن هذه الحركة النهضوية في حاجة ماسة إلى حوار داخلي حقيقي؛ يحس فيه كل فرد منا بأنه مواطن له حقوق وله وجود وإلا لن تكون لنا مصداقية؛ إذ المصداقية التي يريدها المنجرة هنا تحتاج إلى مرجعية أخلاقية؛ أي الاستناد إلى معايير، وموازين أخلاقية ما دامت الأزمة الأخلاقية هي أكبر أزمة تعرفها دول العالم الإسلامي (28)، لذا فمواجهة هذه الأزمات عموماً كما يعتقد المنجرة تتأسس على بناء مجتمع مدني يملك القدرة على التعامل مع المجتمع المدني الدولي وفق اختياراتنا، بعد الاعتراف بحقوق الإنسان، وحرية التعبير على وجه الخصوص، «ولما تكون هذه الحريات واقعية وحقيقية يأتي التغيير والتكلفة يقل ثمنها، لأنه ليس هناك حل آخر» (29).

يُعطي المنجرة الأولوية للإنسان في كل مشاريعه الإصلاحية حيث يدعو إلى وضع برامج تربوية ملائمة لصناعة المستقبل، وذلك بمحو الأمية والتخلص من الفقر، من خلال توزيع أكثر عدلاً للثروات، والموارد داخل البلد الواحد وبين البلدان فيما بينها، ومن خلال استثمار أكبر في مجال البحث العلمي، لتحقيق الكرامة (جوهر التغيير)، وهذا يتطلب أن يأتي التغيير من الداخل وليس من الخارج.

توفي المنجرة رحمه الله بعدما بين للشعوب مالها وما عليها، في الحاضر والمستقبل؛ من خلال مؤلفاته الهامة، من قبيل: «من المهد إلى اللحد» و»الحرب الحضارية الأولى» و»القدس العربي: رمز وذاكرة» و»حوار التواصل» و»عولمة العولمة» و»انتفاضات في زمن الذلقراطية» و»الإهانة في عهد الميغا إمبريالية». إضافة إلى حواراته ومحاضراته التي تعرف إقبالاً يثير الدهشة.

سيغدو فكر المنجرة خالداً لأنه نور يرسل أشعة لا تنسى وحدودها لا تنتهي، وبحكم موسوعيته وشخصيته المحبوبة، والمتمثلة في القدرة على خدمة الإنسانية، فإن الذاكرة المغربية معنية بتكريس ثقافة الاعتراف

في حق مفكر فقدته الساحة الفكرية والعلمية والثقافية العالمية، رغم أن العظماء لا يموتون، ولن يموتوا لأن أفكارهم تبقى دائماً حية تسري في دماء أهل الحكمة بعدما عضوا عليها بالنواجد، وعليه فإذا كان المنجرة يعتمد في دراساته الحضارية على قولة - المؤرخ والملقب بـ»فيلسوف الحضارات»، الفرنسي فيرنالد بروديل (1985-1902م) «لا نعترف بحضارة إلا من خلال ما ترفض استلافه»، فإننا لا نعترف بدورنا بأي فكر تنموي حقيقي إلا من خلال ما يرفض استلافه المنجرة رحمه الله.

الهوامــش :

1 ـ وردت بعض تفاصيل حياة المهدي المنجرة في بعض مؤلفاته بشكل مقتضب، ينظر على سبيل المثال: المهدي المنجرة، عولمة العولمة من أجل التنوع الحضاري، ط2، الرباط: منشورات الزمن- كتاب الجيب ع -18 ، 2011م، المهدي المنجرة، الإهانة في عهد الميغاإمبريالية، ط5، الدار البيضاء، المغرب- بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي، ص 222.

2 ـ المهدي المنجرة، قيمة القيم، ط2، دم، دد، 2007، ص 27 ص 204.

3 ـ المهدي المنجرة، الإهانة في عهد الميغاإمبريالية...ص -182 183.

4 ـ نفس المصدر، ص 109. المهدي المنجر ة، انتفاضات في زمن الذلقراطية، ط3، الدار البيضاء، المغرب، مطبعة النجاح الجديد ة، ص 69.

5 ـ المهدي المنجرة، قيمة القيم، ص 83.

6 - فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، ط1، القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1413هـ - 1993م، ص 9.

7 - المهدي المنجرة، الإهانة، ص 237.

8 - نفس المصدر ص 156.

9 - المهدي المنجرة، قيمة القيم، ص 76.

10 - المهدي المنجرة، عولمة العولمة... ص 28.

11 - نفس المصدر، -90 91.

12 - نفس المصدر، 79.

13 - المهدي المنجرة، الإهانة، ص -117 118.

14 - نفس المصدر -129 130.

15 ـ صاموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، نقله إلى العربية د. مالك عبيد أبو شهيوة ود. محمود محمد خلف، ط1، مصراتة، ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، 1429هـ- 1999م، ص 425.

16 ـ المهدي المنجرة، الحرب الحضارية الأولى، ط1، مصر(قصر النيل): مكتبة الشروق، غشت 1995، ص 157، المهدي المنجرة، الإهانة، ص -42 ص -173 ص 200.

17 - المهدي المنجرة، الإهانة، ص 173.

18 - المهدي المنجرة، قيمة القيم، ص 12.

19 - نفس المصدر، ص 14.

20 - نفس المصدر، ص 153.

21 - نفس المصدر، ص 186.

22 - نفس المصدر ص 186، المهدي المنجرة، قيمة القيم، نفس المصدر، ص 164.

-23 سورة العلق الآيات -1 -2 -3 -4 5.

-24 المهدي المنجرة، الإهانة، ص -186 187.

25 - نفس المصدر، ص -203 204.

26 - نفس المصدر، ص 184.

27 - نفس المصدر، ص 238.

28 - نفس المصدر، 182.

29 - المهدي المنجرة، قيمة القيم، ص 310.

a f k a r

الملف

الحركات «الجهاديّة»: من الجهاد الأفغانيّ إلى صناعة التوحّش

عبد الكريم العفاني // صحفي وباحث

يطرح تعريف الجهاد إشكالات مفهومية عدّة، زادت الأحداث المتسارعة في السّنوات الأخيرة من إضفاء مزيد من الضّبابية والاستشكال عليه، خصوصاً وأنّ الجماعات التي تتبنّى أعمال العنف لا تتردّد في وضع أفعالها في خانة الجهاد، مع ما يستتبع ذلك من تأصيل فقهي ديني، تعظيم غيبي من ثواب وجزاء، وأيضا تبرير إجرائي ميداني من خلال تسويغ ممارسة العنف لأسباب دفع الظلم أو الدّفاع عن النفس.

سيقفز موضوع الجهاد إلى الإمام ليحتلّ واجهة النّقاش الإعلامي والأكاديمي منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر، التي ستشكل علامةً فارقةً في تاريخ الحركات الإسلامية «الجهادية»، بحيث سيدفعها تسارع الأحداث دفعاً إلى التّموقع داخل خريطة الجهاد المعولم عبر الانضمام ومبايعة التّنظيم الجديد، أو تأسيس فروع نشيطة في مختلف البلدان الإسلاميّة شأن القاعدة في الجزيرة العربية أو القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي وغيرهما، كما ستدفع تلك الأحداث الغرب وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية إلى خوض حروب في العراق وأفغانستان، بالموازاة مع إطلاق حملة واسعة لمطاردة الحركات «الجهاديّة»، سيكون لها بالغ الأثر في تطور المدّ الجهادي وتنويع أدواته القتاليّة والدّعائيّة.

الجهاد : تأصيل شرعي وفقهي

تجد الحركات «الجهاديّة» في التراث أكبر مصدر لتبرير ممارسة العنف تحت مسمى الجهاد، وباعتبار عقيدتها السلفية فقد انبرت هذه الحركات في قراءة خاصة للنّصوص إلى استنتاج خلاصات، تصب جلها في الحث على الجهاد وتبيان فضائله وتعظيم مكانته وتقديمه على عديد من الطاعات.

في هذه المقالة سوف نتعرض لمثالين اثنين لاعتبار أهميتهما في مقام أوّل، ثم لأنّهما يعكسان تطوّر الفعل الجهادي منذ الإرهاصات الأولى بمصر وصولاً إلى الدّولة الإسلامية. «الفريضة الغائبة» لمحمد عبد السلام فرج و»إدارة التوحش» لأبي بكر ناجي.

اتّخذ مفهوم الجهاد عند الفقهاء شكلين أساسين: جهاد الطلب وجهاد الدفع، والاثنان يتوّخيان محاربة العدو، إما عبر طرده من دار الإسلام أو قتاله في عقر داره، وقد اجتهد الفقهاء في بيان التمييز بينهما بعرض أدلّة نصّيّة في القرآن أو الحديث.

• **النوع الأول :** جهاد الطلب: وهو طلب العدو في بلاده وقتاله فيها، واتفق جلّ الفقهاء على أنّه فرض كفاية بدليل النص القرآني « فَضَّلَ اللّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُـلاًّ وَعَدَ

اللّهُ الْحُسْنَى » (1).
كما تضمّنت المدونة الحديثيّة روايات أخرى تؤكّد أنّ هذا النّوع من الجهاد فرض يؤخذ على الكفاية لا على العين، منها أن الغزوات التي خاضها الرسول صلى الله عليه وسلم كان يتخلّف عنه فيها رجال، وهو نفسه تخلّف عن سرايا كان قد أخرجها.

• **النوع الثاني :** جهاد الدفع وهو قتال العدو لدفعه عن بلاد المسلمين وحُكمه أنه فرض عين، فهو حسب الفقهاء واجب على كلّ من يستطيع حمل السلاح، لكنهم بالمقابل وضعوا شروطا لذلك، منها اليقين الكامل بأنه سيحقّق الغاية المطلوبة منه وهي الدفاع عن ارض الإسلام والذّود عن أعراض المسلمين وحفظ أموالهم من النّهب.

قال ابن تيمية «وأما قتال الدّفع فهو أشدّ أنواع دفع الصّائل عن الحرمة والدّين، فواجبٌ إجماعاً، فالعدو الصّائل الذي يفسد الدين والدنيا لا شيء أوجب بعد الإيمان من دفعه، فلا يشترط له شرط بل يُدفع بحسب الإمكان».

التّراث الفقهيّ حافل بالنّصوص التي تتحدّث عن فضائل الجهاد، كما أن الاجتهادات الفقهية تنوّعت وتفرّعت حسب الظّروف والأحوال، وكان لفتاوى أئمّة بعينهم تأثير كبير على المسار الذي سيأخذه تطوّر مفهوم الجهاد، خصوصاً في وقتنا الحاضر عبر التوسّل بأحداث تاريخيّة معيّنة ومحاولة إسقاطها على الحاضر (فتوى ابن تيمية ضد أهل ماردين التتار).

من «العدوّ القريب» إلى «العدوّ البعيد»

احتلّ فعل الجهاد مكانة مركزيّة داخل المنظومة الفكرية التي ستمهد لتأسيس الخلايا «الجهادية» الأولى في مصر، وذلك منذ ظهور إرهاصات هذا الفكر في النصف الثاني من القرن العشرين، حيث أسس شاب يدعى نبيل البرعي وهو ابن 22 عاما تنظيما جهاديا صغيرا عام 1958.

تبنى البرعي فكرة مواجهة الأنظمة القائمة بإعلان الجهاد ضدّها مستندا إلى فتاوى ابن تيمية في هذا المجال، ليتوالى بعد ذلك ظهور خلايا جهادية بمدن مصريّة وبخاصة في القاهرة والإسكندرية، كما ستتزامن هذه الحركية بانتشار سريع للفكر الجهادي خصوصا بالجامعات، مستفيداً من الظروف الدّاخليّة المحتقنة التي تلت هزيمة 67 والتقديرات الخاطئة للسّلطة وأجهزتها الأمنية، بسبب استبعادها لجوء الحركات ذات التّوجه الدّيني إلى تبنّي العنف كمنهج للتغيير.

خلال فترة السبعينيات سيظهر اسم الأردني من أصل فلسطيني صالح سرية الذي سيعمل على بلورة فكرة توحيد هذه الحركات المتفرّقة داخل إطار تنظيمي واحد، خلّف صالح سرية وثيقة هامّة عبارة عن أرضية تنظيريّة للحركات «الجهادية» أسماها «رسالة الإيمان» (2) ضمّنها تأصيله الفقهي والشرعي للجهاد حيث اعتبر المجتمعات العربية مجتمعات جاهليّة يجوز معاداة أهلها، مشدّدا على أنّ طريق التغيير المتاح للمجاهدين من أجل إقامة الدّولة الإسلامية يمرّ فرضاً عبر حمل السّلاح ومحاربة أعداء الإسلام.

مواجهة «العدوّ القريب»: عبد السلام فرج و»الفريضة الغائبة»

يعتبر محمد عبد السلام فرج أبرز الشّخصيات التي طبعت تاريخ الحركات «الجهادية» لاعتبارين رئيسيين: مجهوده التنظيري الذي رفعه إلى مرتبة شيوخ الفكر الجهادي الأوائل من خلال كتابه الفريضة الغائبة، 3(3) الذي عُدّ من أهم الكتب المرجعيّة المعتمدة من طرف هذه الحركات، ثم وقوفه بشكل مباشر وراء اغتيال الرئيس المصري أنور السادات سنة 1981 والذي يعتبر أول تطبيق عملي حقيقي للفكر الجهادي والذي كانت له أبعاد إقليميّة ودوليّة.

ينطلق عبد السلام فرج في مشروعه من وجوب إقامة المجتمع الإسلامي داخل إطار الدّين وحدوده، ولن يتأتّى ذلك إلا بالقتال من أجل فرض الدّولة الإسلامية التي تشكل في منظوره محطة أوّلية في طريق إعادة إحياء الخلافة الإسلاميّة.

في كتابه الفريضة الغائبة يستعرض فرج فضائل الجهاد في الوقت الرّاهن، من خلال التوسّل بعدد من النّصوص من القرآن والحديث، مشدّدا على أنّ فريضة الجهاد التي وصفها بالغائبة تجاهلها وأهملها علماء العصر، على الرغم من أنّها حسب رأيه السبيل الوحيد لعودة ورفع صرح الإسلام من جديد.

يطرح فرج مجموعة من التّساؤلات والاستفهامات، غرضها إظهار صواب دعوته لمواجهة من أطلق عليه صفة العدوّ القريب، وتأتي أجوبته دائما بالاعتماد على نصوص قرآنية وحديثية أو فتاوى لفقهاء بعينهم، هكذا سيطرح فرج سؤالاً على القارئ؛ هل نعيش في دار الإسلام: جوابه سيكون قطعيّا بالنّفي مستدلا بفتوى لابن حَنْبَل حول شروط قيام دار الإسلام وأوصاف دار الكفر، ومنها أن يعلوها حكم الكفار، وذهاب الأمن للمسلمين وكذا المتاخمة أو المجاورة لدار الكفر، كما سينتهي فرج إلى خلاصة مفادها اعتبار الحكّام المعاصرين خارجين عن الملّة، وجب قتالهم لأنّهم استبدلوا شرع الله بقوانين وضعيّة من ابتكار البشر وبالتالي يسري عليه حكم المرتدّ عن الدّين.

ولكي يبدو موقف عبد السلام فرج مقنعاً محيطاً بكل جوانب الموضوع، سوف ينبري للرّدّ على ما اسماه أهواء بعض الحركات التي تنشد التغيير بطرق غير طريق الجهاد، من قبيل العمل الخيري أو أنشطة التربية والدعوة أو الهجرة أو الانشغال بطلب العلم، فتلك الأمور كلّها ليست ذات جدوى إذا غاب الجهاد الذي يعد أعلى مراتب العبادة وذروة سنام الإسلام.

في بنائه النظري حول مفهوم العدوّ القريب سوف يحسم فرج في إحدى أبرز المسائل المختلف حولها، وترتبط بالخروج على الحاكم وشروطه، حيث سيخالف منظوره أبرز المدارس التي تغرف من نفس المرجعية الفقهية، وسيدعو إلى وجوب الخروج ومخالفة الحاكم بل وقتاله متى تبين كفره البواح، رافضاً في نفس الآن الفكرة القائلة بأنه لا يجوز القتال إلا تحت إمرة أمير أو حاكم.

كما يرفض عبد السلام فرج الرأي القائل بتفضيل جهاد الدفع على جهاد الطلب، كما يركز على أن أية السيف « فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ « (4) قد نسخت ما سبقها من آيات، مستغرباً مواقف من يأخذون بالآيات المنسوخة التي تدعو إلى ترك القتال والجهاد.

يُعتبر عبد السلام فرج في نقطة أخرى أن تحرير الأراضي المقدّسة كالقدس مثلاً، ليست من الأولويات الضّاغطة، وأن تخليصها من المحتلّ الغاصب يجب أن يتم في إطار الدّولة الإسلامية التي يسعى ابتداءً إلى إقامتها، لأنه وحسب ادعائه لا يجوز أن يُحسب نصر في حالة إن تحقق لصالح الحاكم الذي لا يحكم بشرع الله، تجنباً لأن يساهم ذلك في تثبيت أركان حكمه.

تشكّل فتاوى ابن تيمية الخيط النّاظم داخل خطاب عبد السلام فرج، بحيث ستحضر مضامين هذه الفتاوى في جلّ فصول الكتاب وبخاصة فتواه المتعلقة ببلدة ماردين، هذه الأخيرة سيمنحها فرج عبد السلام إسقاطات ليست من أصلها لكي تخدم مشروعه في تكفير الحكام وتبرير وجوب قتالهم.

فرادة عبد السلام فرج بين شيوخ الجهاد أنه وضع مفهوماً إحيائيّاً للجهاد وسعى لترتيب الأولويات في فعل القتال، من خلال وضع الأسس النظرية له وتأطير مجاله، هذا المجهود سيعمل فرج عبد السلام على تنزيله على أرض الواقع بوقوفه وراء مخطط اغتيال الرئيس المصري أنور السادات الذي نفّذه أحد المتحمّسين لأفكاره وهو خالد الإسلامبولي في استعراض عسكريّ في أكتوبر 1981.

«عولمة الجهاد» : التّحوّل إلى مواجهة العدوّ البعيد

أفضى الجهاد الأفغاني ضدّ جيوش الاتحاد السوفيتي خلال الثمانينات إلى الانتقال لمرحلة ثانية من مراحل الجهاد، تتمثل في مواجهة العدوّ البعيد؛ العالم الغربي، وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية.

شكّل اللقاء الذي جمع أسامة بن لادن وأيمن الظواهري ميلاد أول تنظيم جهادي معولم اتخذ له اسم الجبهة العالمية الإسلامية لجهاد اليهود والصليبيين، وقام هذا التنظيم بعدة عمليات ضد مصالح غربية كان أبرزها هجومي نيروبي ودار السلام ضدّ سفارتي الولايات المتحدة الأمريكية ثم أحداث الحادي عشر من سبتمبر.

يتفق جلّ الباحثين على أنّ أيمن الظواهري يعتبر المدشّن الأوّل لتصوّر العدوّ البعيد بتحريضه على مجابهة أمريكا رأس الكفر كما يطلق عليه، لكن الإرهاصات الأولى لنظريّة العدو البعيد ظهرت في كتابات جهادي آخر هو عبد الله عزام التي تناولت مفهوماً جديداً آنذاك أسماه القاعدة الصّلبة وذلك عام 1987 في وثيقة تأسيسية تحمل اسم «الحقّ بالقافلة «، يدعو فيها إلى إقامة «المجتمع المسلم فوق بقعة أرض ضرورية للمسلمين، ضرورة الماء والهواء، وهذه الدار لن تكون إلا بحركة إسلاميّة منظّمة تلتزم الجهاد واقعاً وشعاراً وتتخّذ القتال لحمةً ودثاراً، وإنّ الحركة الإسلاميّة لن تستطيع إقامة المجتمع المسلم إلا من خلال جهاد شعبيّ عام، تكون الحركة الإسلامية قلبه النّابض وعقله المفكّر، وتكون بمثابة الصّاعق الصّغير الذي يفجّر العبوة النّاسفة الكبيرة، فالحركة الإسلاميّة تفجّر طاقات الأمّة الكامنة وينابيع الخير المخزونة في أعماقها».

كما شكل اللقاء الذي جمع عبد الله عزام وأسامة بن لادن محطّة مهمّة في درب تأسيس تنظيم جهاديّ لا يعترف بالحدود، بعد وفاة عزام سنة 1989 قام بن لادن بتبني الفكرة «الجهاديّة» العزّاميّة رفقة الظواهري ووضعا سويّاً أسس تنظيم مترابط منظّم قادر على خوض عمليات قتاليّة في دول عدّة باسم «الجهاد المُعولم».

تحوّلات في توجهات الظواهري

خلال سنة 1993 سيتعرّض تنظيم الجهاد المصري إلى ضربة موجعة من طرف الأجهزة الأمنية، أدّت إلى إضعافه وإنهاك قواه، فقد تسبّبت عمليّة فاشلة لسرقة سيّارة كان مخطّطاً أن تستخدم في نقل أسلحة ومتفجرات من اعتقال الشرطة المصرية لما يقرب من 800 عضو من أعضاء التنظيم بينهم العشرات كانت الأجهزة الاستخباراتية تجهل عنهم كلّ شيء، ستتزامن هذه العملية مع تدهور أحوال تنظيم الجهاد ممّا زاد من تأزّم الوضع المادّي لكثير من الأعضاء خصوصاً بالخارج، الأمر الذي دفع الظواهري إلى الاستنجاد بن لادن من أجل توفير مداخيل مادّية لهؤلاء، وهو ما استجاب له بن لادن ولو متأخّراً، حينما عقد مع حركة طالبان اتفاقاً يصرف بموجبه 100 دولارا شهريّاً لكلّ أسرة اختارت الالتحاق بأفغانستان (5).

ظل الظواهري لفترة طويلة من مناصري مواجهة العدوّ القريب، وكان يري حسب عنوان مقالته الشّهيرة أنّ «طريق القدس يمر عبر القاهرة» إلا أنّ المتغيّرات التي طرأت في أفغانستان ولقاءه بن لادن، والظّروف التي بات يمر منها تنظيم الجهاد بمصر دفعته إلى التوقيع في فبراير عام 1998 على الانضمام ضمن ثلة من الجماعات والشخصيات إلى الجبهة الإسلامية العالمية لجهاد اليهود والصّليبيين، التّنظيم الوليد احتلّ فيه أيمن الظواهري مكانةً مهمةً بحيث اعتبر بمثابة المحرّك الإديولوجي للتنظيم. التّحول الذي عرفه تفكير الظواهري سبقته إشارات عديدة تضمنتها مقالات أصدرها خلال النّصف الثاني من عقد التّسعينيات، من بينها مقال كتبه سنة 1997 بعنوان «بيان أمريكا وقضيّة جهاد اليهود في القاهرة » ثم مقال ثان في نفس السّنة حمل عنوان «أمريكا ووهم القوّة »، لكنّ منهجه الجديد سيظهر بجلاء في مقال ثالث بعنوان «يا أمّة الإسلام صفاً واحداً في سبيل الله لجهاد أمريكا» دعا فيه إلى استهداف المصالح الأمريكيّة في كلّ مكان.

في كتاب أصدره بعد الحرب الأمريكية على أفغانستان، سيؤكّد الظواهري أنّ الاقتصار على العدو الداخلي فقط لن يفيد في هذه المرحلة «فالتحالف اليهودي الصليبي لن يمهلنا حتى نهزم العدو الداخلي ثم نعلن الجهاد عليه بعد ذلك » (6)، الظواهري سيفصل في كتابه هذا أهداف نهجه الجهادي حيث اعتبر أن الصّراع يدور بين قطبين، القوى الغربيّة المعادية للإسلام من جهة في مواجهة ما تسمّيه الأصوليّة الإسلاميّة، فالقوى الغربيّة تستخدم أدوات كثيرة لمحاربة الجهاديّين كالأمم المتحدة، وحكام البلدان الإسلامية وأنظمة الاتصال المتطورة، وقنوات الإعلام الفضائي ومنظمات الإغاثة الدولية وغيرها، فيما تنضوي تحت راية الأصولية الإسلامية كلّ حركات الجهاد وكذا الدول التي اتخذت من الجهاد سبيلا، ويعتبر الظواهري أنّ مراكز الجهاد آخذة في التطوّر والنّموّ برغم المطاردات والحروب الخفيّة والظّاهرة التي تمارسها الدّول الغربيّة ضدّ أعضاء التّنظيم.

الظاهرة «الداعشية» والتوحش: من الصّناعة إلى الإدارة

لا يمكن فصل إعلان «الدولة الإسلامية» على المسار الذي عرفه تطور الحركات «الجهادية» في منطقة الشرق الأوسط، بعد الغزو الأمريكي للعراق ثم الحرب السّورية.

بقد شهدت سوريا توالداً غير مسبوق للحركات «الجهادية»، ستتوّج بإعلان تنظيم الدّولة الإسلاميّة بالعراق والشام عام 2014 عن قيام ما سمّي بالخلافة الإسلامية على أراض شاسعة تمتد داخل سوريا والعراق تمّت السّيطرة عليها في خضمّ الحرب وحالة الفوضى التي بات يعيشها هذان البلدان.

يُرجع معظم الباحثين جذور تنظيم الدّولة الإسلاميّة في العراق والشام -داعش - إلى أبو مصعب الزرقاوي، الذي قاد تنظيم التوحيد والجهاد في 2003، عاماً واحداً بعد ذلك سوف يتّخذ التّنظيم اسم القاعدة في بلاد الرافدين بعد مبايعة الزرقاوي لزعيم تنظيم القاعدة أسامة بن لادن، في عام 2006 سيعلن الزرقاوي تشكيل مجلس شورى المجاهدين بزعامة عبدا لله رشيد البغدادي، وهو تنظيم جهادي ضَمّ عدداً من الجماعات المسلّحة التي تنشط في المناطق السنية، في نفس العام سيلقى الزرقاوي مصرعه على يد الأمريكيين مما سيؤدّي إلى تراجع التنظيم عمليّاتياً وميدانياً الأمر الذي سيسمح لتنظيمات أخرى منافسة بالظهور والتطوّر.

في أكتوبر 2006 سيعلن أبو حمزة المهاجر عن حلّ مجلس الشورى وتأسيس تنظيم الدولة الإسلامية في العراق بزعامة أبو عمر البغدادي، سينهج المهاجر سياسة متشدّدة إزاء التّنظيمات الأخرى، أو التي لا تدين بالولاء له، الأمر الذي دفع العشائر السّنية إلى تنظيم نفسها داخل مجالس للصّحوات، وبمساندة الأمريكيين وقوى إقليمية عربيّة تمكّنت في ظرف وجيز نسبيّاً من طرد تنظيم الدّولة في العراق إلى أطراف محافظة الأنبار.

في سنة 2010 ستتمكن قوات أمريكية وعراقية من قتل كل من أبي عمر البغدادي وأبي حمزة المهاجر في عمليّة نوعيّة بمنطقة الثرثار، وبعد عشرة أيام سيتم اختيار أبو بكر البغدادي زعيما للتنظيم.

كباقي التنظيمات المسلحة والمعارضة للنظام السّوري، حاول تنظيم القاعدة أن يجد له موطئ قدم داخل سوريا، وكان له ذلك عن طريق تأسيس جبهة النّصرة التي سرعان ما أضحت رقماً مهمّاً في الصّراع المسلّح في سوريا، في 2013 سيعلن أبوبكر البغدادي في تسجيل صوتيّ عن تشكيل تنظيم الدّولة الإسلاميّة في العراق والشام اعتبر فيه أنّ جبهة النّصرة هي جزء من هذا التنظيم الجديد، الأمر الذي رفضه أبو محمد الجولاني قائد النصرة مؤكداً أنّ الإعلان غير ملزم له ولتنظيمه.

وفي 29 يونيو 2014 سيعلن عن ميلاد الخلافة الإسلامية بقيادة أبي بكر البغدادي، الذي اتّخذ لنفسه لقب خليفة المسلمين.

«إدارة التوحش»: إستراتيجية مواجهة العدوّ

يعتبر كتاب «إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة» (7) إحدى أبرز الوثائق المرجعيّة إن لم نقل أهمّها على الإطلاق لدى التّنظيمات «الجهاديّة»، ومن ضمنها الدولة الإسلامية، ورغم كل ما أثير حول مصدر الكتاب وهوية صاحبه، فالأكيد أنه شكّل مصدر إلهام وتوجيه كبيرين لزعماء التنظيم في تدبير المناطق التي تمّت السّيطرة عليها.

تتضمن الوثيقة مجموعة توجيهات عسكرية وإستراتيجية، هدفها تقديم قواعد عمليّة للمقاتلين في مختلف المراحل التي ستواجه هذه الحركات ويحدّدها الكتاب في ثلاث: شوكة الإنهاك والنّكاية،

الملف.

التّوحش، التّمكين.

يبدأ المؤلف في الفصل الأول في تعريف التوحش وهي مرحلة تتميز بانتفاء النظام وانهيار السّلطة المركزية، بسبب الضربات الموجّهة لأسس الدّولة القائمة، هذه المرحلة تستوجب إدارة تضطلع بمهام كثيرة من ضمنها:

• نشر الأمن الداخلي.

- توفير الطعام والعلاج.

• تأمين منطقة التوحش من غارات الأعداء.

- إقامة القضاء الشرعي بين الناس الذين يعيشون في مناطق التوحش.

- رفع المستوى الإيماني ورفع الكفاءة القتالية أثناء تدريب شباب منطقة التوحش وإنشاء المجتمع المقاتل بكل فئاته وأفراده عن طريق التوعية بأهمية ذلك.

- العمل على بثّ العلم الشّرعي.

- بثّ العيون واستكمال بناء جهاز الاستخبارات المُصغّر.

- ردع المنافقين بالحجّة وغيرها، وإجبارهم على كبت وكتم نفاقهم وعدم إعلان آرائهم المثبّطة.

- إقامة التّحالفات مع من يجوز التّحالف معهم ممّن لم يعط الولاء الكامل للإدارة.

ويقدّم الكاتب جملة أمثلة لـ»إدارة التوحش» ماضية ومعاصرة شهدتها مناطق عدة، إسلامية أو غيرها انتقل بعضها لفترة التمكين، وفشل بعضها بسبب انحراف القائمين عليها بحسب منظور الكاتب.

يرشّح أبو ناجي مناطق بعينها تتوفر فيها المقوّمات الموضوعية لكي تدخل مرحلة التمكين، هذه المقومات تتمثل في ضعف السّلطة المركزيّة، وجود مدّ إسلامي جهادي، عمق جغرافيّ وانتشار السّلاح بين الناس، هذه المقوّمات يرى الكاتب أنّها تتوفر في دول دون غيرها لذلك فهو يدعو المجاهدين إلى التركيز عليها تفاديّا لتشتيت المجهود.

وتهدف شوكة الإنهاك والنكاية التي تعتبر حلقة مهمّة في مسلسل التمكين إلى اعتبار هذه المناطق مسرحاً مفتوحاً لكل العمليّات العسكريّة، لأجل إضعاف السّلطة المركزية وإنهاكها ومن ثّم الانقضاض عليها.

وتحتلّ أمريكا وإسرائيل حيّزاً مهما في خطّة الإنهاك التي سطّرها الكاتب، فهو يدعو إلى تنفيذ عمليات متفرّقة في مختلف أرجاء المعمور هدفها استنزاف العدو بتخريب المنشآت الاقتصادية وبخاصة البترولية لما للأمر من أهمية لَدَى الأنظمة وحلفائها من الغرب. يسترسل الكتاب في عرض مختلف القواعد التي ستقود للتوحش داعيّاً إلى تكثيف العمليات العسكريّة، ومواكبتها بخطّة إعلاميّة تشرح شرعيّاً ومنطقيّاً أهداف هذه العمليّات، في محاولة لربح تعاطف النّاس خصوصاً من فئات الشّباب.

أساليب تدبير التوحش

تستوجب مرحلة التوحش أناساً قادرين على إدارة الفوضى التي قد تنتج عن غياب السلطة المركزية، ويركّز الكاتب على ضرورة فسح المجال للعناصر القادرة على القيام بهذه المهمّة وهو ما يسمّيه بإتقان الإدارة التي لا تتمّ إلا بالتّمرين والترقّي والتّطوير، خصوصاً وأنّ المرحلة الجديدة تفرض إكراهات غير

معهودة لدى المجاهدين، من قبيل الاختلاط بألوف من الناس وتوفير حاجيات كبيرة لمناطق شاسعة. ويُفرِّق الكاتب بين القيادة والإدارة وأدوار كلّ منهما، فالقيادة غير متاحة للجميع و تستدعي تجربةً ومكانةً وعلماً تؤهّل صاحبها لإصدار توجيهات عامّة في التزام تامّ بالأسس الشرعية، فيما الإدارة تكتفي بتنفيذ القرارات الخاصّة بالقطاعات التدبيريّة من ماليّة وغذائيّة وغيرهما.

يدعو الكتاب إلى اعتماد الخطط المُجرّبة في محاربة العدوّ ولا يرى ضيراً في ذلك على اعتبار أن الشّرع أباحه، شرط أن يحترم القواعد الشرعية، ومن القواعد التي يدعو إلى اعتمادها من قِبل المجاهدين:

«الجيوش النظامية إذا تمركزت فقدت السيطرة، وعلى العكس إذا انتشرت فقدت الفعالية».

«اضرب بقوتك الضّاربة وأقصى قوّة لديك في أكثر نقاط العدو ضعفاً».

«أقرب وسيلة لهزيمة العدوّ الأقوى عسكريّاً هي استنزافه عسكرياً واقتصاديّاً».

في معرض توجيهاته للحركات «الجهادية» يشدّد الكاتب على ضرورة اعتماد الشّدّة مع الأعداء، وعدم ترك المجال لأيّ رخاوة من شأنها أن تضعف مواقف المقاتلين وتؤدّي إلى استسهال مواجهتهم، ويسوق المؤلّف أمثلةً من التاريخ تعضد موقفه، كممارسة التحريق من طرف بعض الصّحابة خلال موجة الرّدّة التي تلت وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، والتي لم تكن غاية في حدّ ذاتها بقدر الرّغبة في إظهار البأس والغلظة تجاه المرتدّين.

ومن ضمن عناصر الشّدّة المطلوبة «سياسة دفع الثمن « ضدّ الأعداء الذين يستهدفون المقاتلين عبر الرّدّ بعمليات ستدفعه لا محالة -حسب الكاتب -إلى إعادة التفكير قي جدوى مواجهته للمجاهدين ومهاجمة مناطق التوحش، وأمام شدّة الضّربات يفترض أن يجنح العدو للموادعة والمهادنة الشيء الذي سيمكّن المقاتلين من التقاط أنفاسهم، كما تفرض إقامة الشّوكة تحقيق نوع من الموالاة بين المجموعات المقاتلة سواء في النّكاية أو الإدارة في مناطق التوحش، مما سيكفل لها الفعالية والقوّة في مواجهة العدوّ ولن يتم ذلك إلا بالتّنسيق بين المجموعات ودعوة الناس إلى الانخراط في مشروع المجاهدين.

يدعو الكاتب إلى ضرورة المزاوجة بين العمل العسكري والسياسي، ويحذّر من إهمال الجانب السّياسي نظراً لأهمّيته القصوى ودوره في تدبير مرحلة قطف ثمار العمل العسكري، لكنّه بالمقابل يدعو إلى أن تكوّن الإدارة السّياسية شرعية أولا، ومنح التصرّف فيها للقوّاد الميدانيّين دون غيرهم وألا تترك بأيدي من لا يخوض المعارك العسكرية تحت أي حجّة.

إن الإدارة السياسية تستوجب الاطّلاع على مجموعة من المبادئ التي تقوم عليها العلاقات بين الأطراف ومن ضمنها مبدأ المصلحة التي تحدد مواقف كل طرف على حدة، فالمشتغل بالسياسة يحب أن يكون ملمّاً بخريطة المصالح حتى يتأتّى له كسب أكبر قدر ممكن من المصلحة الخاصة، آخذا بعين الاعتبار أن الأطراف الأخرى تستعمل السّلم أو الحرب حسب الظروف وطبيعة المرحلة وكذا موازين القوى، إلا أنّ الاهتمام بالسّياسة وممارستها لا يعني عدم الالتزام بالقواعد الشّرعيّة المنضبطة سواء تّجاه العدوّ أو المجاورين.

من أهم أهداف الحركة «الجهادية»، إحداث حالة استقطاب داخل المجتمع بين فئات منحازة إلى

المقاتلين وأخرى ضدّها وفئة ثالثة محايدة تنتظر مآل المعركة، مع التشديد على عنصر البأس خلال الحرب حتى يضطرّ المشككون إلى الاختيار بين الفريقين، وتؤوب كل فرقة إلى مساندة من تراها على حق. خلال مرحلة التوحش يأخذ الاستقطاب بعداً آخر يتمثّل في استعمال أساليب اللين والإحسان تجاه النّاس من أجل ضمان ولائهم وإشراكهم في الدفاع عن المشروع الجهادي ويتم ذلك من خلال: رفع الحالة الإيمانيّة، المخاطبة المباشرة، العفو والتأليف بالمال.

من ركائز «إدارة التوحش»، إتقان الجانب الأمنيّ واختراق المناطق الحسّاسة من خلال بثّ العيون في كلّ مكان وتزويد المقاتلين بالمعلومات الكافية للتّحرّك من أجل مجابهة الأخطار المحدقة سواء داخل الأجهزة الأمنية والعسكرية للعدو أو داخل المنشآت الاقتصادية الكبرى، أو حتّى الجماعات الإسلامية التي تتعامل مع العدوّ.

خلال الفصل الأخير يركّز المؤلّف على ضرورة الاهتمام بالتربيّة والتّلقين لأهميته في تكوين شخصية النشء الصّاعد، ولن يتم ذلك إلا بالاعتماد على أساليب الارتقاء بالناس إيمانيّا وعلميّا، خصوصاً خلال مرحلتي شوكة الإنهاك والنّكاية ومرحلة التوحش، مما سيضمن للأمّة تكوين جيل قادر على نقل أمانة الدين والالتحاق بدرب الجهاد ومجابهة المخاطر التي تحيط بالأمّة من كل جهة.

عوائق في طريق التّمكين

يضع الكاتب مجموعة من المشاكل التي قد تعترض المقاتلين في طريقهم نحو التمكين خلال مرحلتي شوكة الإنهاك والنكاية أو «إدارة التوحش» ويطرح معها حزمة من الحلول المقترحة التي قد تسعف الجماعة في إدارة الأوضاع المستجدة الناجمة عن هذه المشاكل.

من ضمنها تناقص العناصر المؤمنة ويتم التغلب على الأمر بجرّ الشّعب إلى المعركة ضدّ العدوّ وتجيشه لكي يتبنّى أفكار المقاتلين وبخاصة داخل منطلق التوحش، تنضاف إلى هذه المشكلة مسألة الكوادر المؤهلة لتسيير مصالح الناس، ويقترح الكاتب لذلك إشراكهم وتحفيزهم على الاضطلاع بالمهام الإدارية والاستفادة من الخبرات الموجودة في المناطق المسيطر عليها.

قد يعترض المقاتلين مشكل ثالث متعلق بالولاء القديم لعناصر الإدارة، ويقترح المؤلف في هذه الحالة التعامل بواقعية مع الأفراد المخالفين دون تسرّع أو تشدّد، مع الحذر من تأثير أفكارهم على النَّاس، في حين يبدي المؤلف شدّةً مع المتجسسين حيث يدعو إلى التعامل معهم بالغلظة اللازمة من أجل ردع كلّ من يفكّر في التّجسّس لصالح العدوّ.

في حالة التفلت أو الانقلاب من أفراد أو مجموعات أو مناطق فالمأمول التعامل مع الوضع بواقعية كبيرة باستخدام عناصر التفاوض المتاحة والجنوح إلى السّلم أو إعلان الحرب عند الضّرورة.

وأخيراً ولمواجهة مشكل التّحمّس الزّائد يقترح المؤلف للحدّ منه، التربية على السّمع والطّاعة خصوصاً بين النّاشئة وإبراز أهمية التريّث والخضوع لمصلحة السياسة العامة، لما فيه من نفع للجميع كما يقترح الكاتب تفريغ التحمس الزائد والاستعجال في أعمال أخرى سواء في الإدارة أو غيرها.

في الدفاع عن نظام جديد للحقيقة

يشترك أصحاب الفكر «الجهاديّ» في فكرة الدّفاع عن أطروحة تفضيل «الجهاد» على ما عداه من الاختيارات الإسلاميّة التي انخرطت فيها الجماعات والأحزاب ذات المرجعيّة الدّينيّة. ويعيب معظمها على هذه الحركات تقاعسها عن فرض تعتبره من صميم الإسلام ألا وهو «الجهاد»، والرّكون إلى خيار المهادنة تجاه الأنظمة الفاسدة وحلفائها من الغرب، كما يستغرب أصحاب هذا الفكر - في وثوقيّة تميّز كتابات السّلفيّة «الجهاديّة» بصفة خاصّة - انتظاريّة بعض هذه الحركات في حدوث التغيير دون المواجهة المسلّحة، فمعظم الدّول بشكلها الحديث لم تقم بدون الدّم والجماجم، أمّا المشاركة ودخول المؤسّسات التمثلية فلا يعدو أن يكون اعترافاً صريحاً بالكفر.

من الضروري التكفير الرصين في مفهوم «الجهاد» لدى هذه التيارات، على اعتبار أن القتال يتمّ تبريره بخروج المستهدف من ملة الإسلام، من خلال ثنائية التولي والتبري التي تقتسمها التيارات السّلفية بصفة عامة، وتأخذ بعداً عمليّاً لدى التنظيمات «الجهادية». لقد لجأت هذه التنظيمات إلى حمل السّلاح في مواجهة غير المسلمين كما المسلمين الذين يعتبرون حسب التأويل المتطرّف «مارقين عن الدين»، ممّا يطرح مشكلة أكبر وأوسع تتعلق ليس فقط بمفهوم «الجهاد» وتحوير معناه وتوجيهه اتجاهات صداميّة مع الآخر، وإنّما تتجاوزه إلى فهم الدين نفسه، الذي احتجزه هؤلاء في مجموعة قواعد قتاليّة واستراتيجيّات عسكريّة، حتى أضحت هذه التّأويلات بمثابة أنظمة حقيقة جديدة لا تحتمل ولا تتحمل الخطأ.

الهوامــش:

1 - سورة النساء 95

2 - صالح سرية ولد في قرية اجزم بقضاء حيفا بفلسطين سنة 1937 كتب رسالة الايمان عام 1973، أسس تنظيم الفنية العسكرية، أعدم في 1976.

3 - جهاد الفريضة الغائبة، كتاب لمحمد عبد السلام فرج صدر عام 1981.

4 - سورة التوبة، 5.

5 - منتصر الزيات، الطريق الى القاعدة 2004.

6 - أيمن الظواهري ,فرسان تحت راية النبي 2001.

7 - أبو بكر ناجي، "إدارة التوحش، أخطر مرحلة ستمر بها الأمة"، وثيقة تم تحميلها على شبكة الإنترنت.

«السلفية الجهادية» ومُحدّدات الاقتباس العقائدي والمذهبي: في الأدبيات والمفاهيـــــم

د. محمد الزهراوي zahraoui.po@gmail.com // باحث في العلوم السياسية

تعتمد الحركات الإسلامية المتطرفة على مجموعة من الأدبيات العقائدية والمذهبية، لتبرير وشرعنه أعمالها وممارستها التي تقوم بالأساس على العنف والتخريب والتدمير، حيث أن هذه الحركات التي تلجأ إلى العنف وتوظفه من أجل تحقيق أهدافها، تستند على منهج خاص في فهمها وتأويلها للنصوص القرآنية والسنة النبوية وكل ما يرتبط بمنظومة الفقه الإسلامي.

هذا المنهج في جوهره يتأسس ويرتكز على الفكر الإسلامي «السلفي» الذي يشمل عدة اتجاهات وتيارات تختلف من حيث البنية والخطاب، والأهداف والوسائل، بل هناك من الباحثين من يفرق بين «سلفية تاريخية» و«سلفية مدرسية» و«سلفية نهضوية» و«سلفية وطنية» و«سلفية حركية» و«سلفية جهادية» و«سلفية تحررية» و«سلفية محدثة» (1)

وارتباطا بذلك: فان الاتجاهات المتطرفة التي تؤمن بالعنف بذريعة إعمال « فريضة الجهاد» تصنف في خانة ما يُسمى «بالسلفية الجهادية» (2)، هذه الحركات في جوهرها وفي بنية خطابها، ليست سوى تعبيراً ملموسا عن التصورات والمعايير والمسالك والأدبيات التي طرحتها الوهابية (3) في صورتها النقية الصافية الخالصة، الوهابية الأصلية كما تبتدئ في نصها التأسيسي، في صياغات الشيخ محمد عبد الوهاب، وفي شروحات أولاده وأحفاده وتلاميذته من أئمة الدعوة النجدية، «فالسلفيون المجاهدون»، يبدون ملتزمين، بشكل كامل، وعلى جميع المستويات، بأساسيات مسلمات الدعوة الوهابية (4)، التي تمثل بحواملها الفقهية، الجناح الأكثر تشدداً في المنظومة السلفية السنية، (5) إن في جانب العقيدة أو العبادة، وهم في أدبياتهم الراديكالية، وفي تحركاتهم يسعون إلى استعادة نموذج هـذه الدعـوة في أصولها الطهرانية الأولى، لحظة تشكلها/ولادتها، واستعادتها كذلك بكـل تفاصيلها ومكوناتها وترجمة وتكييف رؤيتها السلفية (الوثوقية) لما ينبغي أن يكون عليه العالم الموضوعي في اللحظة الراهنة.

أما مصطلح «السلفيين» فالمقصود منه عندهم هومن سلك طريق السلف في إرجاع الأحكام الشرعية إلى القران والسنة (6)، وترتكز أسس وقواعد عقيدة السلفيين بشتى توجهاتهم وأراءهم حول ستة أسس رئيسة (7):

- تقديم الشرع (النقل أو النص) على العقل.

- عدم تأويل النقل.
- حصرهم لمصدر التلقي في باب الاعتقاد على القران والسنة.
- عدم التفريق في أحاديث النبي (ص) الواردة إلينا بين المتواتر وحديث الآحاد.
- فهمهم للنصوص مبني على فهم « السلف» لها.
- ذم التقليد في الدين.

وينقسم مصطلح السلفية إلى ثلاثة أقسام (8)، السلفية الزمنية، والسلفية المنهجية، وسلفية المضمون والمحتوى، الأولى تطلق على الفترة التاريخية الإسلامية التي تشمل القرون الثلاثة الأولى، وهي تضم الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، أما الثانية (المنهجية) فهي إتباع منهج السلف كما جاء تعريفهم في السلفية الزمانية (8)، أما سلفية المضمون والمحتوى فهي إتباع المنهج السلفي الأصولي من فكر في الاعتقاد والفقه والقول بما قال به السلف الزماني وتبني قضاياهم وحل المشكلات بنفس حلولهم (10).

وتكمن قوة التيار «السلفي الوهابي» أساساً في توظيف ملابسات النص، بحيث أنهم ينهلون مباشرة من الحقبة النبوية وحقبة التابعين، ويجمع بينهم تبني الخيار السلفـي في العقيدة والمذهب والسلوك (11)، وحتى على مستوى الشكل والمظاهر (12).

إن من أكبر مشاكل الجهاز المفاهيمي للتيار السلفي، على غرار مشاكل مُجمل الحركات الإسلامية، تكمن في تبني « قراءة سطحية للتاريخ، وللتاريخ الإسلامي بشكل خاص»، (13) مما أدى إلى إصابتها بالتحجر بعدما وقفت عند حرفية النصوص واعتقدت أن النصوص مطلوبة لذاتها، وأن حفظها واستظهارها وترديدها يكفي للنهوض بالأمة (14)

ويمكن تقسيم الرؤية السلفية إلى ثلاث مدارس رئيسية (15):

المدرسة السلفية التقليدية (الرسمية): وهي التي تؤمن بنشر الدين من خلال الاهتمام بالجانب العلمي والتركيز على التربية وتصفية وتجريد التوحيد ومحاربة البدع، وهذه السلفية لا تتصارع على السلطة بل شرعيتها مستمدة من شرعية النظام لحاكم وموالاة ولي الأمر.

المدرسة السلفية الإصلاحية: وهي تؤمن بالتغيير والإصلاح دون استخدام للعنف، وهدفها نشر المبادئ القويمة للدين، ومحاربة الفساد ومصاحبة الأنظمة، بالإضافة إلى أنها تشترك مع السلفية التقليدية في تجريد التوحيد ومحاربة البدع، ولا تمانع في المشاركة السياسية بحسب الظروف والإمكانات المتاحة.

المدرسة السلفية الجهادية: وتختلف عن المدارس السلفية الأخرى ليس في المبادئ الدينية النظرية، وإنما في الجانب العملي التطبيقي، وفي إشكالية شرعية الأنظمة الحاكمة، وعلاقتها مع الدول الاستعمارية وسياستها الخارجية، وقد جاء تسمية «السلفية الجهادية» في فترة متأخرة وذلك لتمييزها عن غيرها من السلفيات التي كانت سائـدة في العالمين العربي والإسلامي.

فحركة الشيخ ابن عبد الوهاب (17) هي التي ورثت ابن تيمية (17) وتعاملت مع أفكاره ومعارفه كما لو أنها وصية عليها، وأعادت الاعتبار لها، وقامت بالدفاع عنها، والترويج الواسع لها، والتمسك بها كشرعية دينية وإيديولوجية، حيث من المعروف أن القضية التي شكلت محور اهتمام دعوة محمد بن عبد الوهاب، هي قضية العقيدة والتركيز على مفهوم التوحيد والشرك (18)

هذه الرؤية شكلت الإيديولوجية والمنطلق الذي تأسست عليه الحركة الوهابية، بحيث بات أنصار هذه الحركة يرون أنفسهم أهل توحيد وموحدين، والآخرين مشركين وملحدين، الأمر الذي أدى إلى انتشار وبروز مظاهر التفرقة والتشتت والتعصب بين المسلمين من جهة، وبين المسلمين وأهل الكتاب من جهة أخرى.

فالأكيد أن حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ساهمت في إعادة تصاعد الاهتمام بأفكار ابن تيمية وقراءته الفقهية، بعد ما ظل تأثيره كامنا في القرون السابقة (19) وقد تحول هذا المنحى فيما بعد إلى الفكر السلفي عموما، الذي أصبح الشيخ عبد الوهاب أحد حلقاته المرجعية حيث اكتفى بالفكر العقيدي لابن تيمية وانفصل عن فكرة المنطقي (20)، هذه الظاهرة اعتبرها بعض الباحثين والكتاب منشأ الإشكالية والتأزم والجمود الذي أصاب الفكر السلفي، والمدخل النقدي لخطابه وبالذات في رؤيته عن العقل العقلانية (21).

وفي نفس الاتجاه، هناك من شكك في فهم الآخرين لابن تيمية، كما بالنسبة لمحسن عبد الحميد، حينما قال أن «ابن تيمية لم يفهم من قبل بعض المتأثرين بجوانب منهجه، الذين جاؤوا من بعده، ومن حفظة النصوص المتعصبين، فحذفوا من مناهج دراستهم وثقافتهم العلوم العقلية التي اعتمد عليها ابن تيمية في تطهير الإسلام من المواقف اللاعقلانية البدعية، فقادوا أجيالا بكاملها إلى معاداة المنطق والمواقف العقلانية فانتهوا إلى جمود خطير في الثقافة وفي فهم الإسلام» (22).

ومجمل القول،» فالسلفية الوهابية» التي تأسست على عهد محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر، قبل أن تنبعث من جديد في أوائل القرن العشرين تحت قيادة عبد العزيز بن سعود (1902-1953) الذي اعتنقها، وتحالف مع قبائل نجد مؤسساً المملكة العربية السعودية (23)، وكان نتيجة هذا التحالف أن اكتسب المذهب الحنبلي الذي تبنته الحركة الوهابية ودافعت عنه، سيادة إقليمية حقيقية أصبح ينظر للوهابية عموما اليوم، باعتبارها المنبع الأبرز للنزعة السلفية، إلى درجة الحديث عن «علاقة عضوية» بين «الوهابية» و»السلفية» لا يمكن أن تنقطع فكرياً، وفي أغلب الأحيان، لا تنقطع ماديا أيضا، بحكم تبعات، «الطفرة النفطية» في منطقة الخليج العربي» (24).

وارتباطاً بما سبق، فالحركات المتطرفة المنتشرة في الأقطار العربية والإسلامية، التي توصف انطلاقا من أدبياتها وفكرها وتصوراتها « بالسلفية الجهادية» إنما تحاول من خلال أعمالها وسلوكاتها أن تستعيد النموذج الذي تتمثله، وهو النموذج الوهابي الدعوي بعدما فقد دوره المعياري، وتحول إلى مجرد تراث نظري غير مؤثر في التحولات المعاصرة.

يُشكل سيد قطب المرجعية الإيديولوجية الفرعية للإسلام السياسي الإقصائي، حيث أنه مارس جاذبيته وتأثيره على الأجيال اللاحقة من الحركات الأصولية، التي اعتمدت معظمها في أدبياتها المرجعية على فكره واجتهاداته.

الحركات الإسلامية «الجهادية» ترى الجهاد اليوم «فرض عين على المسلمين في معظم أقطار الأرض، وأي جهد بالنسبة إليها» يبدل في غير سبيل الجهاد هو جهد ضائع، وإن أي مال ينفق في غير هذا السبيل هو مال ضائع».

والنتيجة أنه بالاعتماد على «الفكر السلفي الوهابي» في صيغته الأولى، ظهرت بعض المفاهيم والأدبيات التي عمل بعض المتشددون على تأصيلها شرعيا، وفق منهج مذهبي وعقائدي سلفي متطرف، من قبيل تبني مفاهيم» الخروج المسلح» و»الاحتجاج بدعوى الحاكمية والجاهلية» و»عبادة الطواغيت» و»الولاء والبراد» و»الطائفة الناجية»، هذا البعد العقائدي المذهبي تفاعل مع عدة عوامل داخلية وخارجية أبرزها الاعتداءات والحروب الغربية على بعض المجتمعات الإسلامية، أفضى إلى تشكل عدة تيارات متشددة مثل، القاعدة وغيرها.

مُجمل القول، أن هؤلاء المتشددين عمّموا «التكفير» و»التحريم» و»الجهاد» (25)، مما أدى إلى اتساع دائرة المنادين باستخدام العنف في صفوف الإسلاميين، وانتشار فتاوى دينية تبيح الخروج على الدولة وقتال «الكفار» و»المشركين» بدعوى مجاهدة العدو «القريب» والعدو» والبعيد وفق ما تنص عليه أدبياتهم.

I - ملامح التعاطي مع الجهاد: الإشكالات المذهبية والمعرفية

خلال سنوات الستينات ولسبعينات، قام مجموعة من المفكرين الإسلاميين بإعادة صياغة المقولات الأيدلوجية والعناصر العقائدية التي تأسست عليها «السلفية الوهابية» في نسختها الأولى، لتشكيل نسخة ثانية من هذه السلفية، سميت « بالسلفية الجهادية»، بعدما تمت بلورة مجموعة من المفاهيم والأدبيات التي أصبحت فيما بعد، بمثابة الأرضية الفكرية، والإطار المرجعي» بالنسبة لباقي الحركات التي تتبنى «الفكر الجهادي».

تبلورت أدبيات الحركات المتطرفة بشكل أكثر تفصيلا في مجموعة من الكتابات والوثائق التي تتضمن قراءات وأفكار واجتهادات بعض المنتمين إلى التيارات الإسلامية تجاه مجموعة من القضايا، خاصة المرتبطة بالجهاد» حيث أن هذه الكتابات ما تزال تعتمد كمراجع تتسم» بالوتوقية» وحتى «القداسة» في مِخيال [imaginaire] وتصورات الأفراد والجماعات التي تعتنق هذا «الفكر الجهادي المتطرف».

ويأتي في مقدمة هؤلاء المنظرين الإسلامية، ما أنتجه سيد قطب» في هذا الموضوع، حيث يعتبر من المؤسسين الأوائل للفكر الجهادي في المنطقة العربية، هذا بالإضافة إلى الكتابات الأخرى التي لا تقل أهمية، مثل «رسالة الإيمان» (صالح سرية 1973)، و»الفريضة الغائبة» (محمد عبد السلام فرج 1980)، و»كلمة حق» (عمر عبد الرحمان 1982) (26).

وتتمحور الأغلبية العظمى من الأدبيات والمراجع التي تعتمدها الحركات الإسلامية المتطرفة حول

قضايا الجهاد والتكفير وبطلان النظم الديمقراطية والتشريعية خارج إطار الشريعة، كما تقدم في نفس الوقت الصيغة الأكثر جذرية لتسييس الدين، فتتعامل به كإيديولوجية صدامية لا تقف عند هدف استعادة النظام السياسي الإسلامي في فضائه التاريخي المعروف، وإنما تتجاوزه إلى الجهاد ضد ما تسميه بالطاغوت والجاهلية والعمل على إقامة دولة الخلافة.

وبالتالي، فالظاهرة الجهادية، في عمقها ترتبط بفهم معين للجهاد كشريعة من شرائع الإسلام، استنبط هذا الفهم من خلال قراءة ومنهج خاص أسسه بعض المنظرين الأوائل كسيد قطب.

الفرع الاول، «الفكر الجهادي» ملامح النشأة ومُحدّدات التأصيل

يرتبط ظهور «الفكر الجهادي» (27) في الفكر الإسلامي المعاصر، بعدة عوامل ومؤثرات مختلفة، ساهمت بأشكال متفاوتة في تشكيل وبلورة « تأصيل شرعي» خاص بمفهوم الجهاد يرتكز في جوهره على منظومة فقهية وفكرية ترى في «العنف» وسيلة ومنهجا» للتعبير» و»التغيير» من أجل تحقيق الأهداف التي تظل هي إقامة « الحكم الإسلامي» وبالتالي «تطبيق التشريعية الإسلامية».

هذه المنظومة الفكرية الجهادية التي تختزل فريضة الجهاد في ممارسة «القتل» والعنف»، تقوم على مسوغات وقراءات متعددة لمفهوم «الجهاد»، صاغها بعض المفكرين الإسلاميين مثل سيد قطب وتبناها وطورها «جيل جهادي» يؤمن بالعنف التغييري، يُمثله كل من أسامة بن لادن وأيمن الظواهري والبغدادي وغيرهم.

الفكر الجهادي» عند سيد قطب وسياق التشكل

في منتصف الخمسينات أصبح سيد قطب (28) (1906-1966) المنظر الرئيسي للإخوان المسلمين، حيث اعتقل عام 1954 مدة عشرة سنوات ثم أعدم عام 1966، وقد صار كتابه «معالم في الطريق» الذي جاء ردا على بطش النظام الناصري «بالإخوان»، من المراجع المعتمدة من طرف الحركات الإسلامية، حيث وضع سيد قطب في هذا الكتاب نظريته حول الجاهلية التي جاء الإسلام لينقذ البشرية منها، فقسم الأنظمة الاجتماعية بناء على هذه النظرية إلى نوعين:

النظام الإسلامي والنظام الجاهلي، واعتبر هذا الأخير فاسدا من النوع الـذي ساد في جزيرة العرب قبل الإسلام، وأكد على أن المجتمع الإسلامي نفسه ينقسم إلى قسمين: قسم إسلامي وآخر جاهلي، وبأن الجاهلية لم تعد مقتصرة على الغرب الرأسمالي بل وصلت عدواها إلى الأمة الإسلامية، حيث يرى أن معتقداتهم وتقاليدهم وأدبهم وقوانينهم، والفلسفة الإسلامية، صارت كلها من صنع الجاهلية، والمجتمع الجاهلي كما يقول «هو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده» (29).

خلافاً للجماعات الإسلامية ـ غير «الجهادية» ـ التي تنطلق من «فقه الاستضعاف»، الذي يرتكز على عدم القدرة على الإعداد والصبر وكف اليد، فإن «الحركات الجهادية» تجعل من الاستضعاف حالة استثناء، لأنها تتمرد على الواقع.

يُعتبر سيد قطب من أبرز المنظرين الأوائل للتيارات والحركات الإسلامية التي تصنف في خانة ما يصطلح عليه بـ»الإسلام الجهادي»، الذي يقوم بالأساس على مستويين:

المستوى الأول: تكفير الآخر سواء المجتمع والنظام الذي يحسب على القسم الجاهلي الفاسد.

المستوى الثاني: استعمال العنف لإقامة الحكم الإسلامي وللقضاء على المجتمع الجاهلي للحكم بما أنزل الله.

ويُشكل سيد قطب المرجعية الإيديولوجية الفرعية للإسلام السياسي الإقصائي (30)، حيث أنه مارس جاذبيته وتأثيره على الأجيال اللاحقة من الحركات الأصولية، التي اعتمدت معظمها في أدبياتها المرجعية على فكره واجتهاداته ودعواته التي تمحورت حول ضرورة أن يكون الدين شاملاً لجميع مناحي الحياة بما فيها نظام الحكم، والسعي في إطار تنظيم حركي إلى إقامة «الحكم الإسلامي» بالقوة والجهاد (31).

ومَهّدَ سيد قطب من خلال كتبه خاصة «معالم في الطريق» و»في ظلال القرآن» إلى ميلاد عدة جماعات وتنظيمات مختلفة ذات توجهات جهادية وتكفيرية (32). مثل جماعة «التكفير والهجرة» و»جماعة الجهاد»، وتحمل هاته التسميات عدة دلالات تدل على أنها مستوحاة من فكر وأدبيات سيد قطب، حيث أن كل مُصطلح يتضمن بعض الأفكار والرؤى التي تتقاطع وتتناسب مع الفكر الجهادي الذي يراه وينشده، وفيما يلي بعضا منها:

التكفير: ينبغي اعتزال المجتمع الكافر (مجتمع الجاهلية بالمفهوم القطبي، لأن الحاكمية للبشر وليست لله).

الهجرة: المجتمع وحاكمه، إذا ما كانوا في حالة كفر، وجب القيام بهجرة جماعية شبيهة بهجرة النبي (ص) بعد صراعه مع الكفار، وذلك من أجل الاستعداد للعودة والقضاء على النظام الجاهلي، لأن المرحلة الأولى هي مرحلة «الاستضعاف» وإعداد الجماعة للمواجهة.

الجماعة: كل من لا ينتمي إلى الجماعة فهو كافر، وبالتالي حتى لو قام بكل واجباته الدينية، كما أن للجماعة الدور المهم في الانقضاض على المجتمع الجاهلي وإزالته بالقوة.

ومُجمل القول، فإن سيد قطب يسوع من مفهوم الجهاد في الإسلام ويجعله صالحا لكل زمان ومكان، وضد كل قوى الظلم والشر في العالم (33)، فهو حسب اعتقاده «دفاع عن الإنسان ذاته ضد جميع العوامل التي تقيد حريته وتعوق تحرره، هذه العوامل التي تتمثل في المعتقدات والتصورات كما تتمثل في الأنظمة السياسية القائمة على الحواجز الاقتصادية والطبقية والعنصرية والتي كانت سائدة في الأرض كلها يوم جاء الإسلام والتي ما تزال أشكال منها سائدة في الجاهلية الحاضرة في هذا الزمان» (34)

وقد أخذت جماعات إسلامية معاصرة بهذا المفهوم الواسع للجهاد، كالجماعات الإسلاميـة في فلسطين وحزب الله والجماعات الإسلامية في مصر وجماعة الإخوان المسلمين في سوريا وجماعة طالبان وتنظيم القاعدة، وبعض الجماعات الإسلامية في الجزائر، مع تباين شاسع بينها في تحديد أولويات الجهاد بل في تحديد مفهوم الحق والباطل (35).

الفرع الثاني، مفهوم «الجهاد» عند «الجهاديين»

وفي هذا السياق، فإن معنى الجهاد عند الحركات الإسلامية ــ «الجهادية» ــ مخالف من ناحية للمعنى الذي تتبناه الحركات الأخرى ــ غير «الجهادية» ــ ومن ناحية أخرى، فان ذلك المعنى يتناقض من المبادئ والخصائص والأحكام والأهداف التي أطرت مفهوم الجهاد في الإسلام.

ترتكز رؤية الجماعات الإسلامية ــ «الجهادية» ــ على مجموعة من المسوغات الشرعية للدفاع عن منهجيتها وإستراتيجيتها القائمة على القتال والعنف بذريعة إعمال «فريضة الجهاد»، حيث ترى أن «الاعتصام بالكتاب والسنة من أهم معالم الإعداد الإيماني للجهاد، فهو الذي يوجه سير الحركة الجهادية إلى غايتها الشرعية، ويعصمها من الزلل والانحراف الذي آلت إليه كثر من الحركات ذات الراية الإسلامية (36)

أما بالنسبة للمستويات والأولويات التي يجب التعاطي معها بواسطة الفكر والفعل الجهادي من منظور هذه الحركات، فإنها ترى أنه يجب البدء بقتال العدو الأقرب، «وقتال الحكام المرتدين ــ يعني حكام العرب والمسلمين» (37) ـ مُقدم على قتال غيرهم من الكفار الأصليين من يهود ونصارى ووثنيين»، حيث يرى أن «طريق الخلاص من كفر الحكام هو الخروج عليهم بالسلاح، وهذا واجب إجماعا عند القدرة، وليس طريق الخلاص مجرد التربية» (38)، وتؤكد في هذا الاتجاه على أن «الانقلاب العسكرية إنما هو نوع من أنواع الخروج المسلح على الطواغيت وهو واجب» (39).

إن الجهاد في «العقيدة الجهادية» (40) عند تنظيم «القاعدة» هو أفضل من جميع القربات والطاعات، حيث جاء أن «التدريب والجهاد من أفضل القربات إلى الله، وأفضل من جميع النوافل، ولا يفوق الجهاد سوى توحيد الله عز وجل» (41).

ومجمل القول، فالحركات الإسلامية ــ «الجهادية» ــ ترى الجهاد اليوم فرض عين على المسلمين في معظم أقطار الأرض، وأي جهد بالنسبة إليها» يبدل في غير سبيل الجهاد هو جهد ضائع، وإن أي مال ينفق في غير هذا السبيل هو مال ضائع، يجب حشد الجهود والأموال لدفع عجلة الجهاد الذي تعين كطريق شرعي وحيد للخلاص في هذا الزمان» (42).

وتأسيساً على ما سبق، فان مفهوم الجهاد عند الحركات المتطرفة يرتكز على مجموعة من الأسُس والمنطلقات الفكرية والشرعية، التي من خلالها تضع الجهاد في منزلة هامة (بعد التوحيد)، كما أنها تختزل عمق وجوهر الجهاد في «القتال» و«العنف» (43).

إذن، فالتنظيمات «الجهادية» كالقاعدة، تعتمد في استراتيجيتها على الممارسة العملية والميدانية للجهاد، ولا تعتمد على المرحلية (44) كما هو عند سائر الحركات الإسلامية ــ غير «الجهادية» ــ التي ترى التغيير هو نضال من أجل تحقيق الحريات ومن أجل تحقيق العدالة الاجتماعية، غير أن

يتهم سيد قطب المجتمع الإسلامي المحيط بالإخوان المسلمين بأنه مجتمع جاهلي فقد صفته الإسلامية وأصبح مجتمعاً كافراً، وبذلك فـ«القيام بما يلزم لرد هؤلاء إلى دار الإسلام، تعتبر من الأمور الواجبة على كل مسلم».

من تداعيات الاحتجاج على النظم القائمة بدعوى «الحاكمية» اعتبار أن «الديمقراطية كفر واتخاذ الأرباب من دون الله، وأن المجالس المنتخبة هي مجالس الشرك والكفر...».

الحركات المتطرفة ترى ذلك جهد لا ينفع وأعمال ضائعة إذا لم يكن ثمة جهاد وقتال.

II -«الحركات الجهادية»: الأدبيات العقائدية والفكرية

خلافاً للجماعات الإسلامية ـ غير «الجهادية» ـ التي تنطلق من «فقه الاستضعاف» (45)، الذي يرتكز على عدم القدرة على الإعداد والصبر وكف اليد، فإن «الحركات الجهادية» تجعل من الاستضعاف حالة استثناء، لأنها تتمرد على الواقع وتسعى إلى هدمه بالحرب والقتال بذريعة إعمال فريضة الجهاد، حيث تستند في ذلك على مجموعة من الأسس الشرعية (46)، والعقائد المذهبية وبعض المفاهيم المؤسسة للخطاب السلفي الجهادي بشقيه السياسي «الحاكمية» و«الطاغوت»، والاجتماعي «الجاهلية»، والدولي «الولاء والبراء» في التعامل مع الآخر من خلال معياري «الإيمان والكفر».
ويُعتبر التوحيد بأقسامه الثلاث: توحيد الألوهية، وتوحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، الشق النظري الذي تشترك فيه جميع المدارس السلفية، والكثير من الحركات والجماعات الأخرى من الناحية الاعتقادية-الدينية مع اختلاف تفصيلـي في بعض المسائل الاجتهادية الدقيقة (47).
إن دراسة المفاهيم المتداولة في خطاب «السلفية الجهادية» وتفكيكها وتحليلها يساعد على فهم خلفيات ذلك الخطاب ومقاصده ومحدداته ومرتكزاته الفكرية والدينية والثقافية والسياسية.

الفرع الأول: الاحتجاج بدعوى» الحاكمية» و«الجاهلية» و«عبادة الطواغيث»

يقوم فكر الحركات» السلفية الجهادية» على مبدأ «الحاكمية، ومضمونة السياسي يتمثل بالكفر بالدساتير والنظم والحكومات والمؤسسات السياسية (البرلمان، الأحزاب، الحكومات والقضاء) والأجهزة العسكرية والأمنية في العالم العربي والإسلامي، لأنها لا تلتزم بالتوحيد الذي يعني بدوره إفراد الله بحق التشريع والحكم» (48).
ويستند مفهوم «الحاكمية» (49) عند سيد قطب، إلى «إخلاص العبودية لله وحده، والتحرر من حاكمية البشر، وسلطة الطواغيت، التي تشمل كافة الأنظمة الديمقراطية والاشتراكية أو العلمانية بكافة أشكالها وأنواعها، ويستند كذلك إلى مبدأ الاجتهاد، فالحاكمية تعني إسلام العباد لرب العباد، وإخراجهم من سلطان العباد في حاكميتهم وشرائعهم وقيمهم وتقاليدهم، إلى سلطان الله وحاكميته وشريعته وحده في كل شأن من شؤون الحياة» (50).
وفي الواقع دخل مفهوم «الحاكمية» في الاستخدام السياسي المعاصر مع الداعية الإسلامي الهندي أبو الأعلى المودودي (1903-1979)، ثم انتقل إلى استخدام السياســي في العالم العربي في الستينات

مع التيار الجديد في تنظيم الإخوان المسلمين الذي قاده سيد قطب، حيث أضفى على هذا المفهوم الطابع المتشدد إثر محاولة الانقلاب الفاشلة على النظام السياسي في مصر الذي كان يقوده الرئيس جمال عبد الناصر» (51).

إن الأساس أو النظرية التي يقوم عليها مفهوم «الحاكمية» عند الحركات الجهادية هو أن الأرض كلها لله وهو ربها المتصرف في شؤونها، فالأمر والحكم والتشريع من وجهة نظرها كلها مختصة بالله وحده، حيث أنها تحتج على الحكام بهذا المفهوم الذي وضعه المودودي حينما قال، « أنه لا يمكن أن يكون الإنسان من الكفاءة ومؤهلات الحكم ما يجعل له صلاحيات غير محدودة للحكم على الإفراد، ولا يكون لأحد من حق بإزائه، ويسلم له الجميع بالنزاهة في أقواله وإعماله، ولأجل كل هذا قد بث الإسلام في مسألة الحاكمية القانونية وقضى أنها لله تعالى وحده» (52).

كما يقدم المودودي في هذا السياق، تفسيره لطبيعة لعلاقة بين «الحاكمية» التي تبقى مجالا حصرياً لله وحده» و»الحكم» في الأرض الذي يرتبط بالشبر، عندما يقول: أن الإسلام قد اقر «نيابة الشعب واستخلافه عن الله في ظل سيادة الله و»حاكميته» وهذه النيابة تعني أن الله قد خَوّل «للمسلمين في الحكومة الإسلامية، حاكمية شعبية مقيدة» فكما أن هناك «حاكمية إلهية» عليا، هي بذاته وأصله، فهناك «حاكمية شعيبة» للإنسان، باعتباره خليفة عن الله، بها يكون هذا الإنسان «حاكم الأرض» نيابة وتفويضا عن الله» (53)، وبالتالي: فمدلول «الحاكمية» في التصور الإسلامي لا ينحصر في تلقي الشرائع القانونية من الله وحده، والتحاكم إليها وحدها والحكم بها دون سواها، وإنما تعني كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية، وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد وأصول الحكم ونظامه وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، وأصول المعرفة أيضا، وإذا كانت نظرية «الحاكمية» تكفر «الدولة» فان مفهوم «المجتمع الجاهلي» يكفر الأمة نافيا إسلامها (54).

ولعل اندفاع سيد قطب لتخطي حدود تكفير «الدولة» (التي تغتصب حق الله في الحاكمية» إلى تكفير «الأمة» التي تطيع الدولة وتخضع لها)، وإنكار وجودها كمجتمع مسلم أو كأمة مسلمة، يجد مرجعه الملموس المتعين في خصوصية العلاقة الكاريزمية ما بين الدولة الناصرية والأمة في الستينيات، إذ رأى قطب على الأرجح في اعتراف، الأمة المسلمة بالسلطان» الكاريزمي» لعبد الناصر، أي للسلطان-الدولة، وانسلابهاً به، واندفاعها خلفه في طقس تعبدي مهرجاني جماعي، نوعا من كفر يخرج بالأمة من «عبادة الله» إلى «عبادة العباد».

من هنا أنكر سيد قطب إسلام الأمة واعتبره إسلاما نظريا شكليا ناقصا لمعنى الشهادتين (55)، وليس من الإسلام الحقيقي في شيء ودعا أفراد المسلمين في «المجتمع الجاهلي» إلى رد الأمة من «الجاهلية» إلى «الإسلام» ومن «عبوديتها للعباد» إلى « عبوديتها لله»، بإقامة «المجتمع المسلم» من جديد الذي يقر عقيدة: أن لا اله إلا الله، وان الحاكمية ليست إلا لله، ويرفض أن يقر بالحاكمية لأحد من دون الله، ويرفض شرعية أي وضع لا يقوم على هذه القاعدة.

ومُجمل القول، فإن خطاب الجماعات التكفيرية يشترك في آلية «تكفير» الحاكم والمحكوم، الدولة والمجتمع، تكفير الدولة على أساس اعتدائها على سلطان الله وحاكميته، وتكفير المجتمع على أساس

يُعتبر مفهوم «الولاء والبراء» من المفاهيم المتداولة في خطاب «السلفية الجهادية»، حيث يستعمل هذا المفهوم التعبيري، على موالاة المؤمنين ونصرتهم، والتبرؤ من الكافرين ومعاداتهم وقتالهم

جاهليته وفقدانه لمعنى الشهادتين.

وتثار هنا إشكالية العلاقة ما بين الخطاب، «الجهادي ــ الانقلابي» والخطاب «التكفيري»، إذ ليست كل الخطابات الجهادية تكفيرية بالضرورة، فتتميز اشكاليتها بتكفير «الدولة» كمستوى أول في جهاز مفاهيمها، في حين أن «تكفير» الأمة هو بمثابة مستوى ثان، لا تقول به الخطابات «الجهادية «مباشرة، مع أن فهمها لنواقص الشهادتين يفضي إليه، مما يسمع بتوصيفها كخطابات نصف تكفيرية أو شبه تكفيرية على مستوى المنظومة النظرية. وبمعنى أخر يتريث الخطاب «الجهادي» في الحكم بالكفر «على المجتمعات الإسلامية الراهنة، ويفضل وصفها، بالمجتمعات الفاسقة التي يحكمها «مرتدون» أو «كافرون» آو» منافقون» (56) أو «طواغيت» كما بالنسبة للحركات الجهادية المعاصرة (57).

ومن زاوية أخرى، يوظف أبو الأعلى المودودي مفهوم «الجاهلية» للتعبير عن إدانته لأنماط العيش التي لا تتطابق مع الهداية الإلهية، ويتخطى المفهوم التاريخي الذي استعمله العرب للدلالة بالجاهلية على حياة العرب قبل الإسلام، وبهذا المعنى توصف حياة الأشخاص والمجتمعات بالجاهلية عندما تكون قائمة على الرغبات والهوى، وهذا ما وجده ينطبق على المجتمع الهندي، والعالم ككل، حيث تختلط ألوهية الله مع غيره حين يتم الحكم بمنهج غير منهج الله (58).

وللتفريق بين المجتمع «الجاهلي» و»المجتمع الإسلامي» نأخذ «التوحيد» كمقياس لذلك، وعليه ف»المجتمع الإسلامي» هو الذي يؤمن بأركان التوحيد الثلاثة: الألوهية والربوبية والحاكمية، أما «المجتمع الجاهلي»فهو المجتمع الذي لا يؤمن بهذه الأركان، على اعتبار أن الألوهية تعني إفراد الله في العبادة، والربوبية تعني بأن الله هو الخالق الرازق المدبر لشؤون الحياة، أما الحاكمية فتعني الاحتكام إلى شريعة الله (59). وهذا يعني أن المجتمع الذي لا يؤمن بهذه الأركان الثلاثة مجتمعة هو مجتمع جاهلي، وهذا الرأي ليس جديدا في تاريخ الفكر الإسلامي، فقد قال به الخوارج كما قال به الوهابيون (60) فيما بعد تبنته الحركات الجهادية واعتمدته كإيديولوجية (61).

وبهذا الفكر يتهم سيد قطب المجتمع الإسلامي المحيط بالإخوان المسلمين بأنه مجتمع جاهلي فقد صفته الإسلامية وأصبح مجتمعاً كافراً (62)، وبذلك فالقيام بما يلزم لرد هؤلاء إلى دار الإسلام، تعتبر من الأمور الواجبة على كل مسلم، كما يقول: أن الناس ليسوا مسلمين ــ كما يدعون- وهم يحيون حياة الجاهلية... ليس هذا إسلاماً، وليس هؤلاء مسلمين، والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهليين إلى الإسلام، ولتجعل منهم مسلمين من جديد» (63)، يخصلون العبودية لله وحده لا البشر الذين «يحكمون بغير ما انزل الله» ويعتدون على سلطانه اي على «حاكميته» ويعني ذلك بالنسبة إلى قطب إخراج البشر «بالفعل من العبودية للعباد إلى العبودية لله وحده بلا شريك له» (64)

فالمجتمع الإسلامي بالنسبة إليه هو الذي تتمثل فيه العبودية لله سواء في التصور الاعتقادي أو في الشعائر التعبدية أو في الشرائع القانونية (65).

ارتباطاً بهذين المفهومين «الحاكمية» و»الجاهلية»، أصبحت تنظر كثير من الحركات والجماعات المتطرفة إلى المجتمع كمجتمع جاهلي كافر يجب اعتزاله وعدم الاختلاط معه والانفصال عنه، حتى في المساجد، وينظرون إلى غيرهم على أنهم غير مسلمين، وبالتالي يسعون إلى تغيير المجتمعات بالقوة وقتال من انتقصوا من حاكمية الله في مفهومهم، فتكون «الجاهلية» صفة وحكماً، وهي على هذا النحو أداة لتعبئة الإتباع وسبيل للتحريض على التاريخ، أي على شرطه الموضوعي الذي هو التحول في العادات ولقيم والذهنيات، ومطية للخروج عن القوانين المنظمة للحياة، الاجتماعية والسياسية الثقافية أولاً، واستهدافها بالحرب ثانياً.

ومن تداعيات الاحتجاج على النظم القائمة بدعوى «الحاكمية» هو أن «الديمقراطية كفر واتخاذ الأرباب من دون الله، وأن المجالس المنتخبة هي مجالس الشرك والكفر، وأن الانتخابات هي مشاركة في نصب الأرباب المعبودة من دون الله». (66).

الفرع الثاني: توظيف عقيدة «الولاء والبراء»

يُعتبر مفهوم «الولاء والبراء» من المفاهيم المتداولة في خطاب «السلفية الجهادية»، حيث يستعمل هذا المفهوم التعبيري، على موالاة المؤمنين ونصرتهم، والتبرؤ من الكافرين ومعاداتهم وقتالهم، مستندين في تأويليهم هذا لقول الله تعالى «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض، ومن يتولهم منكم فإنه منهم» (67).

إن الذي يميز التيارات المتطرفة عن غيرها من الحركات الإسلامية هو الاستناد على مفهوم «الولاء والبراء» الذي يعتبر بالنسبة إليها من أوثق عرى التوحيد (68)، لأنه حسب منهجهم وأدبياتهم، أنه من الواجب على الموحد أن يبرأ ويكفر بالأرباب المتفرقين والمسميات الكثيرة التي تعبد من دون الله والتي كانت قديما تتمثل بصورة الحجر والأوثان البدائية، وتتمثل في هذا العصر بالنسبة إليهم في الحكام وقوانينهم وتشريعاتهم الوضعية.

فموضوع «الولاء والبراء» وفق منهج وتصور الحركات المتطرفة يستلزم ويوجب البراء والكفر بالتشريعات الوضعية والأوثان المتفرقة، كما يستلزم كذلك البراء من واضعي هذه الأنظمة والقوانين والقائمين عليها، وقد ذكرت الجماعة الإسلامية المصرية في ميثاق عملها الذي أسمته « ميثاق العمل الإسلامي» والذي سارت على نهجه كثير من الجماعات الإسلامية الجهادية المعاصرة فيما بعد، بأن ولائها لله ولرسوله وللمؤمنين. (69).

المنهج السلفي عموماً والمتشدد خصوصاً، يرى أن الآخر المخالف «خارج من الطائفة المنصورة والفرقة الناجية من النار، تحت دعاوى الشرك والكفر والبدعة الضلالة والاشعرية والماتريدية والاعتزال والتعطيل والإرجاء والتقليد»

مسألة الولاء والبراء بالنسبة للحركات الإسلامية المتشددة، أتت مقدمة ضرورية لتبرير تكفير الحكومات الحالية كفراً بواحاً، وبالتالي «جواز حمل السلاح والانقلاب عليها».

كما تحتل مسألة «الولاء والبراء» في أدبيات الحركات السلفية الجهادية مكانة مركزية ومحورية، حيث يعتبرها البعض بمثابة أهم عروة في الإسلام، كما عبر عن ذلك أسامة بن لادن، عندما قال: أهم عروة في الإسلام وهي الولاء والبراء، نوالي المؤمنين ونعادي الكافرين ونكون عليهم أعزة» (70).

في نفس الاتجاه، يعتبر الظواهري مسألة الولاء والبراء «ركن خطير» في العقيدة، حيث يقول: « أن موالاة المؤمنين ومعاداة الكافرين ركن خطير في عقيدة المسلم، لا يتم إيمانه إلا به» (71)، ويرى في هذا السياق أن التفريط في هذا الركن الأساسي هو الثغرة التي ينفذ منها أعداء الإسلام للقضاء على الأمة المسلمة ولخداعها وتخديرها وتوريطها في الكوارث والمصائب» وان «التفريط في هذا الركن الأساسي يؤدي إلى انحلال عقيدة المسلم وانسلاخه منها» (72).

ويشرح الظواهري مسألة «الولاء والبراء» عندما يدعو إلى ضرورة التعاون ومناصرة المسلمين مقابل معاداة ومقاتلة وهجر الكافرين، حيث يقول في هذا الإطار «الموالاة الواجبة هي موالاة أهل الإيمان بحبهم ومعاونتهم ومناصرتهم والتقرب منهم، والمعاداة الواجبة هي معاداة أهل الكفر والفسوق بمجانبتهم وهجرهم وزجرهم ومقاتلة الكافرين والإغلاظ عليهم وبغضهم وبغض كفرهم وضلالهم وتحذير المسلمين منهم» (73).

ويرى الظواهري أن قضية الموالاة ولمعاداة ليست من مسائل الفروع التي يسوغ فيها الاختلاف الفقهي، بل إنها من أصول الإيمان، لأنها تتعلق بعقيدة التوحيد، حيث يلخص كذلك أبرز صور الانحراف عن عقيدة الولاء والبراء في التحالف مع الغرب، وعدم مناصرة المسلمين، وتولية الكفار المناصب الهامة في بلاد المسلمين (74).

وعلى صعيد أخر، يعتبر «الإسلاميين الجهاديين»، أن الانحراف المسجل على مستوى جميع الجوانب المتعلقة بمسألة الولاء والبراء سببه الحكام المسلمين، حيث يقول الظواهري في هذا الصدد» من أكثر الفئات انحرافا عن منهج الإسلام في الولاء والبراء في هذا الزمان، رغم ادعائهم الانتساب للإسلام، فئة الحكام الخارجين على الشريعة، المسيطرين على بلاد الإسلام، فلا يكاد يفلت من شرها بلد من بلاد الإسلام. وانحراف هذه الفئة انحراف مركب، فهي فئة لا تحكم بالشريعة بالإضافة لموالاتها واستسلامها لأعداء الإسلام الخارجين وخاصة اليهود والنصارى» (75).

وخلاصة القول، فإن مسألة الولاء والبراء بالنسبة للحركات الإسلامية المتطرفة، أتت كمقدمة ضرورية لتبرير تكفير الحكومات الحالية كفراً بواحاً، وبالتالي جواز حمل السلاح والانقلاب عليها، حيث يتم استخدام وتوظيف هذه العقيدة (الولاء والبراء) لاتهام الحكام بموالاة «الكفار» و«المشركين» في مرحلة أولى، وتكفيرهم لشرعنة الخروج عليهم في مرحلة ثانية (76)، تحت ذريعة القتال والجهاد ضد»

الحكام الكفار « و»الحكام المرتدين» ويبقى الهدف الاستراتيجي للجهاديين من وراء توظيف عقيدة الولاء والبراء هو إعتماده كمسوغ شرعي للخروج على الحكام وقتالهم.

الفرع الثالث: الجماعة أو «الطائفة الناجية»

يُعتبر مفهوم «الجماعة» أحد المفاهيم الأساسية التي شكلت تحـولاً استراتيجيـاً في النظرية السلفية، ففي حين كانت السلفية التقليدية بكافة فروعها لا تتبنى العمل الجماعي من خلال، جماعة وإمارة، وتنظر إليها كبدعة لم ترد في الشريعة وتقصر عملها على مجال الدعوة من خلال إحياء التراث الإسلامي والدعوة لمكارم الأخلاق في إطار رؤية سلفية إحيائية تسعى إلى استئناف الحياة الإسلامية من خلال العمل الدعوي السلمي، بعيدا عن التنظيم والعمل السياسي المباشر.

بالمقابل، أكدت السلفية الجهادية على وجوب الانضمام إلى «الجماعة» (77)، من خلال تنظيم عسكري مسلح يعتبر طليعة مسلمة يقع على عاتقها واجب إقامة الدولة الإسلامية والخلافة من خلال استخدام القوة المسلحة كإستراتيجية وحيدة قادرة على الإطاحة بالأنظمة باعتبارها أنظمة جاهلية وكافرة ــ مرتدة ــ الأمر الذي لا يتم إلا من خلال جماعة منظمة قادرة على إدارة الصراع تطبيق أحكام الشريعة» (78).

وقد تعرض سيد قطب لهذا المفهوم في معرض دراسته للتجمع الحركي الذي يسميه بعدة أسماء هي: (الجماعة) أو (الطليعة) أو (القاعدة الصلبة) وهي أسماء استندت إليها حركات الإسلام السياسي فيما بعد، خصوصا حركات العنف الإسلامي أو الجهاد والقتال في تسميتها لنفسها، كما أوضح قطب معالم هذا التجمع من خلال التشديد على التميز والمفاصلة، ورابطة العقيدة، ومنهج التلقي، وزاد الطريق، وسنة الابتلاء، وطبيعة الجهاد، واستعلاء الإيمان، وهي مصطلحات ومفاهيم لا يخلو منها كتاب من كتب حركات الجهاد والقتال اللاحقة، ويؤكد سيد قطب أن عملية البعث الإسلامي لا تتم إلا عن طريق (تجمع عضوي حركي) أو (عصبة مؤمنة) أو(جيل قرآني فريد) (79).

فالجاهلية في نظر سيد قطب لا تعتمد على نظريات ومسوغات فكرية فقط، بل ترتكز على تجمع حركي، لذلك فإن محاولة إلغاء هذه الجاهلية لا تتحقق إلا بإقامة تجمع حركي عضوي أقوي في قواعده النظرية التنظيمية من المجتمع الجاهلي.

من جانب أخر، كان ولا يزال الإسلاميون المتشددون يعتبرون أنفسهم «جماعة المسلمين» واعتبروا كل من لا يؤيدهم ولا يسير معهم خارجاً عنهم وعن «جماعة المسلمين»، وسار على نفس النهج جمهور المسلمين ومنهم الإخوان بما فيهم المرشدين حسن البنا وحسن الهضيبي، فقد اعتبروا أنفسهم «جماعة من المسلمين» (80).

فهم التيارات الإسلامية المتشددة لمصطلح «الجماعة» باعتبارها «الطائفة الناجية» من النار، بحكم عقيدتها الجازمة باحتواء «العصمة» و«الحقيقة» التي مصدرها المنهج السلفي» أدى إلى انغلاق تلك التيارات على نفسها.

ق??
??
??

وعند التوقف تحديداً عند تفرعات «السلفية الوهابية» فان كل فرقة من فرقها تزعم أنها «الفرقة الناجية» (81) حيث أن المنهج السلفي عموماً والمتطرف خصوصاً والذي يصر على أن الآخر المخالف «خارج من الطائفة المنصورة والفرقة الناجية من النار تحت دعاوى الشرك والكفر والبدعة الضلالة والاشعرية والماتريدية والاعتزال والتعطيل والإرجاء والتقليد» (82).

أما ابن تيمية في منهاجه فهو أكثر تحديداً لمصطلح الجماعة، فقد قال «والجماعة هم المجتمعون الذين ما فرقوا دينهم وكانوا شيعا، فالذين فرقوا دينهم شيعا خارجون عن الجماعة» (83)، إذ يتبين من هذا التعريف أن ما يقصده السلفيون من مصطلح «أهل السنة والجماعة» و»السواد الأعظم» (84) هو اتباع المنهج السلفي بالتحديد، ولا عبرة بعددهم، كثرة أو قلة، فعندما يحث السلفيون الناس على الالتزام بالجماعة ونبذ الفرقة فهم يقصدون، تحديداً ولا معنى سواه، الانضواء تحت المنهج السلفي ونبذ ما سواه من مناهج ومذاهب.

والجدير بالذكر، أنه لا معنى لهذه الدعوة من السلفيين غير هذا المعنى في أدبياتهم ومصادرهم وأقوال شيوخهم، كالشيخ محمد بن عبد الوهاب الذي كان أشد الجميع وضوحا وتحديدا لهذا المفهوم، إذ كتب في إحدى رسائله ناقلا عن ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين في هذا الشأن» وقد شذ الناس كلهم في زمن احمد بن حنبل، إلا نفرا يسيرا، فكانوا هم الجماعة، وكان القضاة يومئذ والمفتون والخليفة وأتباعهم كلهم هم الشاذون، وكان الإمام أحمد وحده هو الجماعة» (85).

إن فهم التيارات الإسلامية المتشددة لمصطلح «الجماعة» باعتبارها «الطائفة الناجية» من النار، بحكم عقيدتها الجازمة باحتواء «العصمة» و»الحقيقة» التي مصدرها المنهج السلفي» أدى إلى انغلاق تلك التيارات على نفسها، ورفضها كل مفاهيم التعايش والقبول بالآخر، حيث يرون أنفسهم مع الحق والفرقة الناجية والمنصورة، والآخرون المخالفون مصيرهم النار والعذاب.

وخلاصة القول، الأدبيات والمفاهيم التي أفرزها الفكر المنهج السلفي المتطرف، ساهمت في ظهور مجموعة من الحركات المتطرفة في مختلف مناطق العالم، حيث انتشرت في منطقة المغرب العربي بعض الجماعات المقاتلة التي وإن كانت تختلف على مستوى الأهداف والإستراتيجية، غير أنها تشترك وتلتقي في الوسائل، لاسيما وإنها ترى أن «العنف» والقتال هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن من خلالها تحقيق الغايات («تطبيق الشريعة» وإقامة «نظام الخلافة»). وبالرغم من الدور المحوري الذي يُشكله العامل الفكري، والذي تختزله الأدبيات والأفكار العقدية والمذهبية التي يعتنقها أنصار هذا التيار المتشدد، فهناك عدة عوامل داخلية وخارجية ساهمت بدورها في توسع وانتشار وتغلغل هذه الحركات المتطرفة في مختلف الأوساط الشعبية العربية في أرجاء دول المغرب العربي.

الهوامــش :

1 - أنور أبو طه والآخرون: "السلفية، النشأة، المرتكزات، الهوية"، معهد المعارف الحكيمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، ص:112.

2 – مصطلح "السلفية الجهادية" يشوبه الكثير من الغموض، ولم يتحقق أحد عن أول من أطلقه في إعمال التداولي البحثي والإعلامي، فالجدل بشأنه ما يزال دائر، وان كان معظم السلفيين الجهاديين لا ينكرون في المطلق ويجيزون استخدامه على المستوى الإجرائي.

راجع: سمير الحمادي "تأملات في مصطلح السلفية الجهادية" بتاريخ 8 دجنبر 2015 على موقع "إسلام مغربي" -www. Islam maghibi.com، على الرابط المختصر التالي: http://goo.gl/zVrmI9

- بالنسبة لأبي محمد المقدسي (هو أردني من أصل فلسطيني ويعتبر من المنظرين الأوائل للتيار السلفي الجهادي) فانه يعرف السلفية الجهادية " بأنها تيار يجمع بين الدعوة للتوحيد بشموليته والجهاد لأجل ذلك في آن واحد، أو هو تيار يسعى لتحقيق التوحيد بجهاد الطواغيت" راجع: موقعه الالكتروني ألرسمي الذي يسمى " التوحيد والجهاد" www.tawhed.ws

3 - الحركة الوهابية ظهرت بعد دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (1703-1793) في نجد وسط الجزيرة العربية، ويعتبر البعض الدعوة الوهابية أول حركة إصلاحية في تاريخ الإسلام الحديث تتصدى لمعالجة الانحلال الداخلي في لمجتمع الإسلامي، وتتركز مفاهيمها الإصلاحية في الدعوة إلى تطهير عقائد الإسلام من البدع والخرافات ومحاربة العادات والأفكار الوثنية بجميع أشكالها وصورها.

راجع: محمد ضاهر، "الدعوة الوهابية وأثرها في الفكر الإسلامي الحديث"، دار السلام للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص: 19.

• للاطلاع على خصائص مجتمع الجزيرة العربية قبيل الحركة الوهابية وبالتحديد الخصائص السلبية لمنطقة نجد وأهلها، ومحاولات محمد بن عبد الوهاب التغيرية للتركيبات الاجتماعية، راجع: محمد بنعيش، " التغيير الاجتماعي عند الوهابية" مطبعة الخليج العربي، تطوان، الطبعة الأولى، 2002

4 - الوهابية مصطلح أطلقه على الدعوة خصومها، فأتباع محمد بن عبد الوهاب (أو الموحدون) كما كانوا يعرفون، ينكرون هذه التسمية ويعتبرونها نوعا من " التنابز بالألقاب". للمزيد راجع: ميقات الراجحي: الوهابية، "أرجحة المصطلح بين الحالة المذهبية والتمذهب"، طوى للنشر والإعلام، لندن، 2012.

-5 معنى كلمة "السلف" لغويا هم الجماعة المتقدمون، أي جمعا قد مضى أو عصبة قد مضت، " وسلف الرجل" هم آباؤه المتقدمون، فان كل زمن من الأزمان سالف إلى الأزمنة الآتية في أعقابه، وخلف بالنسبة إلى الأزمنة التي سبقته ومرت من قبله، غير ان هذه الكلمة قد اكتسبت معنى اصطلاحيا ثابتا غير هذا، وتستعمل الكلمة في الدلالة على هذا المعنى الاصطلاحي للحديث عن أفضل العصور الإسلامية وأولاها بالاقتداء والإتباع.

راجع كل من: ابن منظور، "لسان العرب" مادة: سلف، دار إحياء الثرات العربي، بيروت الطبعة الثانية 1997/ محمد سعيد رمضان البوطي" السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي" دار لفكر، دمشق سورية، الطبعة الأولى 1988، ص: 09

6 - تقي الدين أحمد بن تيمية، "مجموع الفتاوي" دار الجيل، بيروت، الجزء الخامس، الطبعة الأولى 1997، ص:11

7 - سيد عبد العزيز السيلي:" العقيدة السلفية بين الإمام ابن حنبل والإمام ابن تيمية" دار المنار، القاهرة، الطبعة الأولى، 1993، ص:1-2

8 - راجح الكردي:، " الاتجاه السلفي بين الأصالة والمعاصرة"، دار عمار للنشرة عمان، الأردن، الطبعة الأولى 1989، ص:12

9 - نفس المرجع: ص:17

10 - نفس المرجع، ص: 16

11 - منتصر حمادة، "الوهابية في المغرب" دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2012، ص:14

12 - صار المظهر الخارجي لدى السلفيين هو المقياس الأساس لسلامة الدين لدى كثير منهم وغدا إعفاء اللحية وتقصير الثوب بالخصوص هو المقياس للالتزام بالدين، مما نتج عنه اعتماد الشكلانية في التدين، فصار اللباس الأفغاني موضة التدين والتنقيب عند النساء.

راجع: فريد الأنصاري: الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب" منشورات رسالة القران: مطبعة الكلمة للطبع والإشهار، مكناس، الطبعة الأولى 2007، ص:165-164.

13 - منتصر حمادة، "الوهابية في المغرب" مرجع سابق، ص:15

14 - محمد أبو زهرة، "السلفية المتحجرة ذات البدع المتفجرة، نقد السلفية المنحرفة" مطبعة الجسور، وجدة، الطبعة الأولى:2005، ص:16

15 - مروان شحادة، التحولات التي أحدثها تنظيم القاعدة في الخطاب السلفي الجهادي" في تنظيم القاعدة، قراءة جديدة" مركز الجزيرة للدراسات، الملفات البحثية، 2010، ص:29، يمكن تحميله على الرابط الالكتروني لمركز الجزيرة للدراسات.

16 - الشيخ محمد بن عبد الوهاب، احد أهم شيوخ السلفيين المعاصرين بعد ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وإليه النسبة الشهيرة " الوهابية" ولد في بلدة العيينة في نجد سنة 1115هـ (1703م) وحفظ القران ومبادئ الفقه الحنبلي في قريته، ثم رحل للحج وأخذ عن بعض علماء الحرم المكي" والحرم النبوي الشريف. ورحل أيضا إلى البصرة ومر بالإحساء للاجتماع بشيوخها. عاد بعدها إلى العيينة ليبدأ دعوته السلفية، ثم اضطر إلى الخروج منها بعد شكاوي متعددة من أهلها، في الدرعية التقى الشيخ أمير الدرعية محمد بن سعود وتم بينهما ما عرف لاحقا بميثاق الدرعية، بعد هذا الميثاق بتوسع الدولة السعودية الأولى لأخذ البيعة لأمير الدرعية محمد بن سعود مع

الغطاء السلفي الذي وفره الشيخ محمد بن عبد الوهاب، توفي الشيخ محمد بن عبد الوهاب سنة 1206هـ، عن عمر يناهز 92سنة.
17 - ابن تيمية يعتبر أحد أهم مفكري الإسلام في القرون الوسطى (1263-1328) والأكثر تأثيرا، فقد كان عالما حنبليا، سجن في سوريا ومصر، كما أن وجهة نظره الفقهية بأن الحكام المغول ليسوا مسلمين، استعملت من قبل العديد من المفكرين الإسلاميين كسيد قطب وعبد السلام فرج، ويبني ابن تيمية خطابه الفكري والديني على السيادة المطلقة للقران والسنة النبوية بالإضافة إلى السلف الصالح، وبالرغم من استناده على حرفية النص ألقرآني، لكنه في الوقت نفسه كان ضد التقليد.
18 - زكي الميلاد، "من التراث إلى الاجتهاد" المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء الطبعة الأولى 2004، ص:33
19 - ألبرت حوارني، "تاريخ الشعوب العربية" ترجمة: نبيل صلاح الدين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الجزء الأول، 1997، ص:233
20 - يفسر البعض هذا الأمر، بكون الدعوة الوهابية نشأت في بيئة صحراوية غير متمدنة ومنقطعة عن التواصل مع البيئات والحواضر الإسلامية التي شهدت تمدنا وازدهار حضاريا كبغداد وغيرها، لذلك فإنها أولت الأهمية للجوانب الدينية، على حساب الجوانب العقلية في فكر ابن تيمية، أما لعدم حاجتها إلى تلك الجوانب العقلية، وإما لأنها دعوة للتدين الفطري البسيط/ أو باعتبارها كرست حالها لمقاومة البدع والخرافات والوثنيات على حد زعمها، وما يرتبط بالعقيدة والتوحيد والشرك حسب فهمها، فالنقد المنطقي لابن تيمية يستدعي الانتباه من حيث قيمته المعرفية، ونباهته النقدية وإحاطته بالعلم، فالأكاديميين المتخصصين في حقول الفلسفة والمنطق يرون ان ابن تيمية حاول أو بأصل لمنطق جديد يتجاوز منطق أرسطو ومن تأثر به كبار الفلاسفة المسلمين مثل الفارابي وابن سينا، كما عمل ابن تيمية على مناقشة وتحليل أسس المنطق والفلسفة عند اليونانيين بأسلوب نقدي علمي وظف فيه المناهج الإسلامية. راجع: زكي الميلاد "من التراث إلى الاجتهاد" مرجع سابق"ص:35
21 - نفس المرجع، ص:34
22 - محسن عبد الحميد: تجديد الفكر الإسلامي" دار الصحوة للنشر، القاهرة 1985، ص:143
23 - احتضن آل سعود الوهابية، كدعوة تتكئ على الدين، واستفادوا منها في إضفاء المشروعية على حكمهم وتأمين مصالحهم وتبرير سياستهم التشريعية السلطوية بكل ما تنطوي عليه من تجاد بات وانزلا قات، وهكذا تحول اللاهوت الوهابي الإصلاحي (تبعا للرؤية السلفية الماضوية) الى محرك ومحرض للطموحات السياسية.
24 - منتصرة حمادة، "الوهابية في المغرب"، مرجع سابق، ص:12
25 - عبد الوهاب المؤدب "أوهام الإسلام السياسي"، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002، ص:09
26 - راجع هذه الوثائق في رفعت سيد احمد "النبي المسلح" رياض الريس للكتب والنشر، لندن، الجزء الثاني 1981.
27 - نستعمل مصطلح "الفكر الجهادي" و"الجهاديين" للدلالة على الفكر والتيارات التي توظف وتشرعن العنف بدعوى ممارسة فريضة الجهاد، فبعدما كان هذا اللفظ " الجهاد" تطلقه الحركات المتطرفة على نفسها لإضفاء نوع من الشرعية على أعمالها وممارساتها، فقد أصبح يستعمل على نطاق واسع سواء داخل الأوساط الإعلامية الأمنية للتعبير عن الحركات والتيارات الدينية المتطرفة، وبالرغم من ان هذا المصطلح "الجهادي" في نظر المسلمين لا يعكس حقيقة وجوهر الجهاد الحقيقي ودلالاته الايجابية في الإسلام، إلا أن الإشكال المطروح هو الاستخدام الغربي لهذا اللفظ الذي يعطي سمعة سيئة للإسلام في تلك المجتمعات التي لا تميز بين "الجهادي" الذي يستند على فهم خاطئ ومنحرف لمفهوم الجهاد الذي تؤطره مجموعة من الخصائص الشرطية والأحكام.
28 - ولد سيد قطب سنة 1906 بقرية (موشا) بمحافظة أسيوط بمصر، وفي سنة 1925 دخل كلية المعلمين وتخرج سنة 1928، كما أن الضربات التي وجهها النظام لجماعة الإخوان منذ أواخر 1948، والفراغ السياسي والإيديولوجي الذي خلفه اغتيال حسن البنا سنة 1949، كانت من الأسباب التي دفعت قيادة الإخوان المسلمين إلى التعامل بشكل إيجابي مع سيد قطب خاصة بعد صدور كتابه "العدالة الاجتماعية في الإسلام".
29 - سيد قطب، "معالم في الطريق" دار الشروق، الطبعة السادسة، القاهرة 1979، ص: 8.
30 - محمد ضريف، "الإسلام السياسي في الوطن العربي"، مطبعة المعارف الجديدة، الطبعة الثانية، نونبر 1992، ص: 102.
31 - إبراهيم أعراب، "الإسلام السياسي والحداثة"، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ص: 57.
32 - قاله أيمن الظواهري في صحيفة الشرق الأوسط عدد 8407 في 1422/9/9هـ: "إن سيد قطب هوالذي وضع دستور "الجهاديين في كتابه معالم في الطريق"، وإن سيد قطب هومصدر الأحياء الأصولي، وإن كتابه العدالة الاجتماعية في الإسلام، يعد أهم إنتاج عقلي وفكري للتيارات الأصولية، وإن فكره كان شرارة البدء في إشعال الثورة الإسلامية ضد أعداء الإسلام في الداخل والخارج، والتي ما زالت فصولها الدامية تتجدد يوما بعد يوم".
33 - إبراهيم أبراش، "الجهاد، شرعية المبدإ والتباس الممارسة"، مرجع سابق، ص.65.
34 - سيد قطب، "معالم في الطريق" مرجع سابق، ص: 65.
35 - إبراهيم أبراش "الجهاد، شرعية المبدأ والتباس الممارسة" مرجع سابق، ص:66.
36 - يرى التيار الإسلامي "الجهادي" أنه لا يمنع المسلمين من الجهاد إلا العجز، فما دامت بالمسلمين قوة وكانوا أعلى من عدوهم فلا سلم ولا هدنة ولا صلح، بل القتال حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله الله.. إن الأصل في العلاقة بين المسلمين والكافرين هو القتال، وان الاستثناء منه هو السلم في صورة هدنة أو صُلح. وحسب منهجهم، فهم يرون أن الأمة المسلمة بأنها أمة مجاهدة، وعلى هذا الأساس فإنها تدعو إلى ضرورة صياغة سياستها وفقا لهذه الصفة، " إن الأمة الإسلامية امة مجاهدة في المقام الأول، وحتى تتمكن من أداء هذه الواجبات ينبغي أن تصاغ سياساتها الخارجية والداخلية لتحقيق هذه الواجبات، فالسياسة التعليمية، الصناعة والزراعة

والتجارة والإسكان وغيرها، كل هذا ينبغي أن يخطط ويسخر لخدمة الجهاد " أنظر المرجع السابق، ص:80

37 - يرى عبد السلام فرج "أنه يجب الخروج على الحاكم مستشهدا بقول ابن تيمية في الفتاوي الكبرى: كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنه يجب قتالها باتفاق أئمة المسلمين وإن تكلمت بالشهادتين، وأن القتال الآن فرض على كل مسلم"، راجع ":الفريضة الغائبة" مرجع سابق، ص:8-7

38 - سعيد علي عبيد الجمحي" تنظيم القاعدة..."مرجع سابق، ص:81

39 - نفس المرجع.

40 - مصطلح "العقيدة الجهادية" جاء في رسالة العمدة، حيث قال" سأذكر هنا إن شاء االله تعالى معالما لما تتناول دوافع الجهاد وغايته وأهميته في قيام هذا الدين، وبعض هذه المعالم هي في حقيقتها جزء من عقيدة المسلمين تتعلق بقضاء االله وقدره، وهي معالم لابد أن يلم المسلم بها ليدرك أساس صراعه مع الكافرين، والغاية من جهاده، ويمكننا أن نسمي هذه المعالم بالعقيدة الجهادية للمسلمين".

راجع: رسالة "العمدة في إعداد العدة للجهاد في سبيل االله" مرجع سابق، ص:253.

41 - نفس المرجع: ص:11

42 - سعيد علي عبيد الجمحي، "تنظيم القاعدة، النشأة.." مرجع سابق، ص:81

43 - وفيما يلي أهم الأسس والرؤى الخاصة" بركن الجهاد" ومكانته ضمن المنظومة الفكرية لتلك الحركات:

* الأمة الإسلامية أمة مجاهدة في الأصل.
* لن يقوم الدين إلا بالجهاد.
* الأصل في العلاقة بين المسلمين غير المسلمين هو القتال لا السلم.
* لا يمنع المسلمين عن الجهاد إلا العجز، وعدم اكتمال الإعداد المادي لذلك.
* ليست التربية والإعداد الإيماني من شروط وجوب الجهاد، ويمكن تحصيلها حال ممارسة الجهاد في ميادين القتال.
* الانشغال عن الجهاد والقتال تحت أي مبرر كان، هو خيانة عظمى.
* الجهاد الذي يعني "القتال" هو الطريق الوحيد للخلاص مما لحق بالمسلمين من ذل ومهانة في هذا الزمان.

44 - يرى تنظيم "القاعدة" أن تأجيل الجهاد حتى يتم تحصيل المسالة التربوية إلى ضرر وفساد وفتنة أعظم، وإن كان طلب العلم وتحصيله والتربية أمر مطلوب والجماعة تدعو إليهما، لكن بشرط ألا تكون هذه مبررات للقعود عن الجهاد وتأجيله، بل يتم ذلك أثناء الجهاد، فتمارس التربية عمليا في ساحات القتال والمعسكرات لأنه في هذه الحالة يكون الناس أقرب إلى االله. انظر: المرجع السابق، ص84

* كما يذهب فرج عبد السلام في نفس الاتجاه، قائلا" لم نسمع بقول واحد يبيح ترك أمر شرعي وفرض من فرائض الإسلام، بحجة العلم خاصة إذا كان هذا الفرض هو الجهاد، فكيف يترك فرض عين من أجل فرض كفاية، ثم كيف

تأتى أن نكون قد علمنا أقل السنن والمستحبات ونادي بها ثم نترك فرضا عظمه الرسول (ص)" انظر: الفريضة الغائبة" مرجع سابق، ص: 21

45 - عمر بن محمود، "الجهاد والاجتهاد، تأملات في المنهج"، دار البيارق، عمان، الطبعة الاولى 1999، ص: 71

46 - أهم الأسس التي تحرك التيارات الجهادية هي:

- انقلاب دار الإسلام إلى دار كفر وردة.
- وجوب جهاد طوائف الكفر والردة.

-47 مروان شحادة، "التحولات التي أحدثها تنظيم القاعدة في الخطاب السلفي الجهادي"، مرجع سابق، ص: 29

48 - نفس المرجع، ص:30

49 - "الحاكمية" هي احد المفاهيم الأساسية في فكر سيد قطب الذي يعد بحق "الأدب الروحي" للحركات الجهادية المعاصرة، حيث يرى أنه " لا إلا اله إلا االله-كما يدركها العربي العارف بمدلولات لغته لا حاكمية إلا الله، ولا شريعة إلا من االله ولا سلطان لأحد على أحد، لأن السلطان كله الله". راجع، سيد قطب" معالم في الطريق" مرجع سابق، ص:25-24

50 - مروان شحادة، "التحولات التي أحدتها تنظيم القاعدة في الخطاب السلفي الجهادي" مرجع سابق، ص:30

51 - لقد أثرت البيئة السياسية التي عاشها المودودي على فهمه للإسلام وأعطت هذا الفهم أبعاداً خاصة تتعلق بطبيعة الساحة الهندية والصراعات التي كانت تدور فيها، فقد كان يرى أن عدة تحديات تواجه المسلمين، أولها مواجهة الاستعمار، وثانيها مواجهة قهر الأغلبية الهندوسية وحملات التغريب وتذويب الهوية والشخصية الإسلامية في الهند، في هذا المناخ ناضل المودودي من اجل "الانفصال" عن الهند وإقامة دولة إسلامية، كان النضال الإسلامي الذي خاضه المودودي نضالاً "انفصالياً"، وهوما يخالف طبيعة الإسلام التوحيدية والشمولية، لكنه كان نضالا لحماية الذات والهوية، إنه مناخ الحصار حيث يعيش المودودي عقدة الاضطهاد الاستعماري وقهر الأغلبية الهندوسية التي ترفع شعار: السيادة للأمة، والدولة الديمقراطية، وهذه الشعارات إذا ما طبقت فسوف تحول الأقليات الإسلامية إلى جاليات مقهورة ومغلوبة، في ظل هذا المناخ بدأ استخدام مفهوم "الجاهلية الجديدة" و"الحاكمية الله" بكثافة من قبل المودودي. راجع: عبد الغني عماد " حاكمية االله وسلطان الفقيه" دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص:15

52 - محمد عمارة، " نظرية" الحاكمية الإلهية في فكر أبي الأعلى المودودي" في إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر" منشورات مركز ودراسات العالم الإسلامي، مالطا، الطبعة الأولى خريف 1991، ص:145

53 - نفس المرجع: ص:148

54 - مصطلحا "الجاهلية" و"الحاكمية" بهما تشكل الإسلام السياسي في أشد صورة قتامة وتطرفا، حيث أن "الحاكمية" فهي الآلة التي يقع بها إخراج أنظمة الحكم من رحاب الإسلام، أما "الجاهلية " فهي الآلة التي تحاكم بها الحضارات والثقافات والمجتمعات. انظر: علي صالح المولى " الأصولية الإسلامية، قراءة في مقدمات النشأة، تطورها"، المستقبل العربي، العدد 358، السنة الحادية والثلاثون، كانون الأول، دجنبر 12/2008، ص:125

55 - التعريف الفقهي الكلاسيكي يرى أن "دار الإسلام تشمل البلاد التي تظهر فيها أحكام الإسلام أو يستطيع سكانها المسلمون ان يظهروا فيها أحكام الإسلام، فيدخل في دار الإسلام كل بلد سكانه أو أغلبهم مسلمون، وكل بلد يحكمه المسلمون، ولو كانت غالبية سكانه من غير المسلمين، في حين يرى قطب أن " دار الإسلام " هذه رغم ظهور " عنوانات ولافتات وشارات الاسلام" فيها، فإنها لاتدخل في إطار "المجتمعات المسلمة" بل في إطار "المجتمعات الجاهلية"، "الكافرة". راجع: محمد جمال بارون/ يترب الجديدة، الحركات الإسلامية الراهنة رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1994، ص: 191-190

56 - نفس المرجع: ص:193

57 - يستعمل "الجهاديين" مصطلح " الطواغيث" لوصف الحكام، ويعني مفهوم "الطواغيت" كل ما عبد من دون االله ورضي بالعبادة من معبود أو متبوع أو مطاع في غير طاعة االله ورسوله، وكان أول من استعمل هذا المصطلح هوسيد قطب عندما وصف الضباط الأحرار بـ"طواغيث ثورة يوليو" وكذلك من خلال دعوته المجتمع المصري إلى أن "ينكر لطاغوت وكل الطواغيت من حكام البشر، وينكر كل ما تقدمه الحاكمية البشرية من نظم وشرائع وقيم وموازين وعادات وتقاليد" راجع: عبد العظيم رمضان" جماعات التكفير في مصر" الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1995، ص:39

58 - وقد استخدم المودودي مفهوم" الجاهلية" كسلاح معرفي لرفض الفكر الغربي وفلسفته، كما استخدمه كأداة سياسية واجتماعية لرفض أنماط العيش والاجتماع والنظم السائدة في الهند، ويعتبر الحضارة الغربية "جاهلية محضة" على الرغم من الإيمان المسيحي المنتشر في تلك البلاد، إلا انه أصبح-حسب المودودي- قشرة ظاهرية في بناء حضاري حافظ على الطابع المادي الذي ورثه عن "جاهلية الشرك" اليونانية.، راجع: عبد الغني عماد " حاكمية االله سلطان الفقيه" مرجع سابق، ص:17-16

59 - صلاح الدين الجورشي، "الحركة الإسلامية في الدوامة، حول فكر سيد قطب"، دار البراق، تونس، الطبعة الأولى، 1985، ص: 55.

60 - نفس المرجع.

61 - تقوم هذه الايديولوجية الجهادية بالاستناد على مفهوم "الجاهلية" على مجموعة من النقط أهمها:

- أنه رغم التقدم المادي الهائل فان العالم المعاصر يعيش في جاهلية، وتتمثل الجاهلية في الاعتداء على أخص خصائص الإلوهية وهي الحاكمية، بإسنادها للبشر.

- المنهج الإسلامي ينفرد بتحرير الناس من عبادة بعضهم لبعض بعبادة االله وحده، الأمة الإسلامية انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة االله ولابد من إعادة هذه الأمة حاكمية االله حتى يقود الإسلام البشرية.

- لابد من طليعة للبعث الإسلامي تمضي في خضم الجاهلية وتزاول نوعا من العزلة من جانب، ونوعا من الاتصال من جانب أخر بالجاهلية المحيطة.

- المجتمع الجاهلي قد ينضم للمجتمع الإسلامي الجديد، وقد يحاربه، والمجتمع المسلم لا ينشأ ولا يتقرر وجوده إلا إذا قوى

- حتى يواجه ضغط المجتمع الجاهلي القديم ويتغلب عليه أو يصمد له.

راجع، سيد يوسف، "الإخوان المسلمون: هل هي صحوة إسلامية؟ "الجماعة والعنف"، مركز المحروسة للنشر مصر، ج3، ط1، 1994، ص:198-197

62 - نفس المرجع.

63 - سيد قطب: معالم في الطريق" مرجع سابق، ص:58

64 - نفس المرجع، ص:61

65 - نفس المرجع، ص:85

66 - أن إسقاط مفهوم "الحاكمية" على المستوى السياسي يعني بالنسبة للمجاهدين رفض النظام الديمقراطي، حيث يقول الظواهري باعتباره أبرز المنظرين للتيار الجهادي" إن الديمقراطية، والتي تعني حكم الشعب، هي دين جديد يقوم على تأليه البشر بإعطائهم حق التشريع غير مقيدين بأي سلطة أخرى...فإذا كان التشريع في الإسلام حقا الله تعالى، فالتشريع في الديمقراطية حق للشعب، فهي إذن دين جديد يقوم ==

== على تأليه الشعب ومنحه حق االله وصفاته" ويقول" إن الديمقراطية مخالفة لعقيدة التوحيد، لان الديمقراطية تدعوا الى حاكمية الجماهير". راجع: حسن محسن رمضان، "تشريح الفكر السلفي المتطرف " دار الحصاد، دمشق، الطبعة الأولى 2009، ص:-399 367

راجع كذلك: أيمن الظواهري "الحصاد المر، الإخوان المسلمون في ستين عاماً"، ط:1 منشور على موقع منبر التوحيد والجهاد الالكتروني: http:/www.tawhed.ws

67 - سورة المائدة: 51

68 - مفهوم الولاء: عند أسامة بن لادن، باعتباره الزعيم السابق للتنظيم القاعدة والمنظر الرئيسي للفكر السلفي الجهادي يعني:" موالاة المؤمنين، كما قال أهل العلم، هي إكرامهم والثناء عليهم والنصرة والمعاونة لهم على الكفار، والمعاشرة وعدم البراءة منهم ظاهرا، فهذه ردة،

من فعلها يجب أن تجري عليه أحكام المرتدين، كما يدل على ذلك الكتاب والسنة وأقوال علماء الأمة المقتدى بهم " ويضيف " إذا استمر هذا الخلط ولم يتميز الولاء للمؤمنين وللدين، ولم يتميز البراء والبراءة، من الشرك والإلحاد، فلن نجد السيل الذي نصل به إلى رضوان االله سبحانه تعالى:فهذا أمر في غاية الأهمية وفي غاية الخطورة وينبغي على الصادقين من العلماء وطلبة العلم والدعاة أن يوضعوه للناس وللشباب حتى لا يتلبس عليهم الأمر" .راجع: حسن محسن رمضان " تشريح الفكر السلفي المتطرف"، مرجع سابق، ص:344

69 - مروان شحادة، "التحولات التي أحدثها تنظيم القاعدة في الخطاب السلفي الجهادي" مرجع سابق، ص:31. راجع كذلك: ميثاق العمل الإسلامي " من إصدارات الجماعة الإسلامية المصرية.

70 - ويذهب إلى حد التعبير عن أهمية "الولاء والبراء" بأسلوب يمزج بين السب الاستنكار، حيث يصف المخالفين بأقدح النعوت حينما يقول: "الولاء والبراء أوثق عرى الإيمان، ونوالي من والى االله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام، ونعادي من عادى االله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام، ولكن المنافقين عبيد الدرهم والدينار يتبعون الملك، حقا فعل أم باطلا، يوالون من والى ويعادون من عادى، فهل يبقى الإنسان إنسانا سويا وهو يغير عقله بهذه الطريقة المهينة الجارحة؟ آم من المفروض أن يتخلى المسلم عن دينه ويدوس على عقله، ليصبح مواطنا صالحا؟"، كما يؤكد على أن "هناك ثوابت عظام لابد من الانتباه إليها في مسالة الولاء والبراء، إن الأنظمة تسعى جهدها في تمييع الولاء والبراء ولمغالطة الناس في ذلك". راجع: أسامة بن لادن، "توجيهات منهجية" محاضرة صوتيه غير مؤرخة، الجزء 1، نقلا عن حسن محسن رمضان: تشريح الفكر السلف المتطرف" مرجع سابق، ص: 345-344

71 - أيمن الظواهري "عقيدة منقولة وواقع مفقود" نسخة رقمية مؤرخة شوال 1423 نقلا عن المرجع السابق ص:372

72 - نفس المرجع.

73 - أيمن الظواهري "الحصاد المر الإخوان المسلمون ستين عاما"، مرجع سابق

74 - أساس البراء والولاء بالنسبة للظواهري هو طاعة االله أو معصيته، وليست المواطنة أو الجنسية، وعن الولاء فهو يرى أن المناصب الأساسية في الدولة الإسلامية لا يتولاها إلا المسلمون، لأن الدولة المسلمة تتناقض مع الشكل الحالي لكل الدول التي تقوم على العلمانية والقومية أو الوطنية، فالولاء في الدولة المسلمة هو ولاء ورباط العقيدة وليس الجنس والوطن والقومية. لذلك فهو يقول: نهانا االله سبحانه أن نتخذ الكفار أولياء ننصرهم على المؤمنين باليد واللسان، ومن فعل ذلك فهو كافر مثلهم...أمرنا المولى سبحانه ببغض الكافرين وترك مودتهم.. نهانا الشرع عن إتباع اعتقادات الكفار وآرائهم وتعظيمها، نهانا الشرع عن إعانة الكفار على المسلمين، وأن الإكراه ليس بعذر في قتال المسلمين تحت راية الكفار. أوجب علينا الشرع مناصرة المسلمين على الكفار". راجع: حسن محسن رمضان" تشريع الفكر السلفي المتطرف" مرجع سابق، ص:373-372

75 - أيمن الظواهري " الولاء والبراء، عقيدة منقولة وواقع مفقود" مرجع سابق

76 - يرتكز السلفيين الجهاديين على مسلمة أساسية تقضي بعدم جواز الانقلاب على الحاكم الظالم المستبد أوالنظام إلا في حالة كفر هذا الحاكم، وقد عبر الظواهري على هذا الأمر بوضوح شديد عندما قال:" إذا كان الحاكم مسلما، ولوكان فاسقا فاسدا ظالما، فان مذهب أهل السنة والجماعة هو تحريم الخروج عليه لما في الخروج من مفسدة وفتنة والخلاصة هي منع الخروج على الحاكم الظالم ووجوب الخروج على الكافر"، راجع: أيمن الظواهري، " الحصاد المر" مرجع سابق.

77 - هناك اعتقاد راسخ في فكر التيارات الجهادية بأن "الجماعة" لا تعني الكثرة العددية ولا تعني ما اتفقت عليه المذاهب الإسلامية الأخرى، بل إنها تعني أصحاب "المنهج السلفي" بالتحديد حتى إن كان شخصا واحد فقط، والى جانب الاحتكار ألحصري للنجاة من النار مع التهميش المعتمد للمدارس والآراء الفقهية المخالفة ومدارسها وجامعاتها وشيوخها، هذا الاعتقاد يعتبر ثالث الركائز الأساسية التي ينطلق منها الفكر السلفي المتطرف، إذ أن المنطق "السلفي" لهؤلاء المتطرفين يتمركز حول أنهم هم" الجماعة والسواد الأعظم". راجع: حسن محسن رمضان" تشريح الفكر السلفي المتطرف" مرجع سابق، ص:68

78 - مروان شحادة: التحولات التي أحدثها تنظيم القاعدة في خطاب السلفي الجهادي" مرجع سابق، ص:32

79 - نفس المرجع: ص:31

80 - صلاح الدين الجورشي، "الحركة الإسلامية في الدوامة" مرجع سابق، ص:55

81 - يمكن ادراج التيارات /الطوائف المحسوبة على هذه "الفرقة الناجية" في ما يلي:

السلفية الوهابية " الالبانية، وتتبع محمد ناصر الدين الألباني، والبازية (نسبة إلي عبد العزيز ابن باز) الجامية (نسبة إلى محمد الجامعي الحبشي الإثيوبي) والمدخلية (نسبة إلى ربيع بن هادي المدخلي، والحدادية (نسبة إلى محمود الحداد المصري)، والنجمية (نسبة أبى احمد النجمي)، والحربية (نسبة إلى فالح الحربي)، والحلبية (نسبة إلى علي الحبي)، والرمضانية (نسبة إلى رمضان الجزائري)، والسليمانية (نسبة إلى أبي الحسن السليماني). راجع، منتصر حمادة، "الوهابية في المغرب" مرجع سابق، ص:13

82 - حسن محسن رمضان "التشريح الفكر المتطرف" مرجع سابق، ص:242

83 - ابن تيمية، "منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية" دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، ص:79

84 - تنظيم القاعدة يصف ويعرف الجماعة في ميثاقه بأنها الطائفة الناجية المنصورة وهي الطائفة المجاهدة المتبعة للمنهج الشرعي المستقيم، منهج أهل السنة والجماعة، ويدعو كل مسلم لان يكون من هذه الطائفة المنصورة القائمة بصرة الدين بالعلم والدعوة والجهاد، راجع: سعيد علي عبيد الجمحي، تنظيم القاعدة، النشأة"، مرجع سابق، ص:485-484.

85 - حسن محسن رمضان، "تشريح الفكر السلفي المتطرف" مرجع سابق، ص:68-67.

هل «الجهاديــــــة إيديولوجيا سياسية؟ *

لويك لو باب ** // ترجمة: محمد الإدريسي ***

هناك إيديولوجيا جهادية حقيقية تستند في جزء كبير منها على المرجعيات التيولوجية ولها أتباع في جميع أنحاء العالم. لكن مع ذلك، يعبر المجندون الجدد للدولة الإسلامية عن دوافع أخرى للجهاد.

منذ صدور كتاب برونو إتيان (Bruno Étienne) الموسوم بـ»الإسلاموية المتطرفة« «L'Islamisme radical» (1987)، توافق الباحثون في العلوم الإنسانية والاجتماعية على نقطة واحدة: هناك وجود فعلي لإيديولوجيا إسلاموية سياسية، بمتانيها ومرجعياتها، تستند بشكل أساسي إلى «القرآن»، والذي تفضل قراءته بشكل انتقائي، ولاسيما عبر آيات معينة من سور محددة أكثر من غيرها. تعتمد الإيديولوجيا «الجهادية» أيضاً على السنة النبوية التي تتكون، بالإضافة إلى القرآن، من الأحاديث النبوية. تتم تعبئة هذه الأحاديث أيضا بطريقة فعالة من قبل العديد من المنظرين المتطرفين الذين ينتقون مجموعة مختارة من بين الآلاف من الأحاديث المدرجة في النصوص الشرعية.

بالإضافة إلى النصوص المقدسة، تستند إيديولوجيات الجهاد إلى أفكار الكثير من الفلاسفة في مرجعياتها [الفكرية]، مثل ابن تيمية (1328-1263م). يعد ابن تيمية أحد أهم المفكرين المتشددين خلال القرن الثالث عشر، وأول من نشر كتبا حول «الردة»، والانحطاط الأخلاقي وأشكال «انحراف» الإسلام (مثل التصوف وعبادة الأولياء)، وبالخصوص تبريره للحرب واستخدام العنف، حتى ضد المسلمين. يظل أيضا الشيخ محمد بن عبد الوهاب (1792-1703)، أحد مؤسسي السلفية الحديثة، مرجعا أساسيا للإسلامويين المتطرفيين. بفضل دعوة ابن تيمية، وحنكته السياسية عمل على الدفع نحو التحالف مع أسرة آل سعود القوية من أجل تأسيس أول دولة وهابية: العربية السعودية. لا بد من الإشارة أيضا إلى أحد المفكرين المؤثرين بشكل كبير في الإيديولوجيا «الجهادية»، يتعلق الأمر بسيد قطب (1966-1906) الذي كانت كتاباته شديدة اللهجة ضد الغرب وضد الأنظمة العربية، والتي ستكون فيما بعد أصل التأرجح نحو الفعل السياسي العنيف.

في الآونة الأخيرة، أثر كل من أسامة بن لادن وأيمن الظواهري وأبو مصعب السوري بشكل كبير في استراتيجيات الجهاد العالمي: سيتم الانتقال من مقاومة القوى القومية المسنة في تسعينات القرن الماضي، نحو جهاد عالمي مع مطلع الألفية الجديدة، انتهاءً بإستراتيجية الإرهاب التي تقودها الدولة الإسلامية (داعش) في الوقت الراهن. استفادت تصورات هؤلاء المنظرين من وسائط التواصل الحديثة: إنهم متواجدون على شبكة الانترنيت بالصوت، وأحيانا بالصوت والصورة، شئنا أم أبينا. إنهم يضمنون تماسك وأصولية الإيديولوجيا «الجهادية». باعتبارها إيديولوجيا سياسية، بمعنى أنها تقدم رؤية متماسكة لحكومة من الرجال، تعارض «الجهادية» مختلف الإيديولوجيات التي تخترق الدول العربية والغربية. إذا كانت تشترك في العديد من المرجعيات التيولوجية مع السلفية، فإنها تتميز عنها بشكل واضح من خلال خطاب القطيعة

السياسية، والمرور نحو الفعل العنيف وإرادة فرض نموذج معين على المجمع بالقوة.

التحولات الأخيرة للإيديولوجيا «الجهادية»

تخترق مسألة «الخلافة» معظم نصوص الإيديولوجيا الراديكالية: هل ينبغي تأسيس إمارات محلية (الظواهري) أم خلافة كونية عالمية (داعش)؟ من خلال استخلاص دروس التجربة الجزائرية (1991) والمصرية (2013) حيث لم يشارك الإسلاميين الفائزين في الانتخابات في اللعبة السياسية، عمل منظرو الدولة الإسلامية على تسوية المسألة منذ سنة 2014: تم تعزيز بناء دولة إسلامية إقليمية ثم دولية فيما بعد.
شكلت الحرب في سوريا، والتي خلفت مئات الآلاف من القتلى منذ عام 2011 (يجب ألا ننسى ذلك)، مفاجأة غير متوقعة لمجموعات القتال. جعل ميلاد الدولة الإسلامية، على أنقاض الدولة العراقية، من المنطقة إل دورادو جديدة للإسلامويين المتطرفين. أصبح الالتزام السياسي جد ملموس: يحمل الانطلاق من سوريا معنى عميق، وهي الأرض التاريخية والأصلية للمسلمين (بلاد الشام) التي حكمتها الشريعة الإسلامية. بالتأكيد، يظل عدم وضوح حدود هذه الدولة الزائفة وتحركها المستمر، وتطبيقها الانتقائي للشريعة، موضع نقاش كبير، لكن المقاتلين يجدون رؤية تبريرية مثالية لأفعالهم: إن القدس، والمدينة ومكة هم الهدف، وذلك لاسترجاع هذه الأماكن المقدسة من سيطرة اليهود (القدس) والكفرة (العربية السعودية).
أسهم نجاح الدولة الإسلامية في سوريا والعراق في إعادة تركيب الحركة الإسلاموية المتطرفة. إذا تم تعزيز التعارض بين السلفيين المتصوفة والمقاتلين (بين أولئك الذين يقاتلون وغيرهم)، فإن العديد من المفاهيم المشتركة (مثل الهجرة) قد ظلت موضع شقاق وانقسام: هل من الضروري الذهاب إلى سوريا ومبايعة الخليفة الجديد؟ وبالمثل، فإن مفهوم الجهاد نفسه، والمقترن بجهاد النفس في الدرجة الأولى، قد أضحى مضللا في الوقت الراهن. يتم بذلك اليوم إعادة تحديد هذه المفاهيم الأساسية في الحركة السلفية.

عضويات مختلفة، وواسعة النطاق و»غير مفسرة»

سواء التحق الرجال والنساء بالحركات الإسلامية «الجهادية» لأسباب دينية (تحرير أراضي المسلمين)، أو إنسانية (مساعدة ضحايا الحرب الأهلية) أو سياسية (شن الحرب)، فإنهم يشتركون في الرغبة في الالتحاق بالدولة المبنية، ونُصرة الإسلام والمساعدة على تطويره وإقامة حكومة إسلامية. مثل هذا الجنون الذي «انطلق من سوريا» أفرز حركة جماهيرية فاجأت مختلف المراقبين (الباحثين، والصحفيين، والمسؤولين السياسيين وأجهزة المخابرات)، وأحدث توسع الدولة الإسلامية تغييراً [جيلياً] كبيراً في موازين القوى. إذا كان استمرار تنظيم القاعدة عبر تنظم الدولة الإسلامية واضحا للمسؤوليين والمنظرين، فإن هناك تغير جيلي كبير من منظور الفاعلين. سبق للقدماء أن قاتلوا في أفغانستان بين سنوات 1990 و 2000، بينما اليوم ولد جيل جديد من المقاتلين في العراق، في إطار مقاومة القوات الأمريكية، عمل على تشكيل مجندين قادمين من جميع أنحاء العالم.
من منظور أوروبي، فإن الانطلاقة الإسلامية «الجهادية» في سوريا بين سنوات 2010 و2013 همت بالأساس الرجال والنساء المنخرطين فعليا في الجهاد الدولي. أضحت سوريا أرض جديدة للنضال، بعد أفغانستان،

والبوسنة، والجزائر، والعراق، والصومال واليمن. عمل هؤلاء المقاتلين على وضع خبراتهم الدبلوماسية في حرب العصابات رهن إشارة النظم القبلية والعشيرية للدولة الإسلامية، ما عزز من توسعها السريع. همت البدايات السورية أيضاً العديد من الإسلاميين المتشددين الذين رأوا فيها قمة الالتزام السياسي والديني: أرادوا الاستقرار في دولة فتية تتماشى مع تطلعاتهم والمشاركة في تطوير مثلها العليا.

لا وجود لتفسير مقنع

منذ سنة 2013، بدأت الأحداث في سوريا تستقطب المزيد من الشباب، بخاصة حديثي التطرف، والذين لم يستطيعوا بعد إجادة رموز الجهاد الدولي. يُظهر منطق هذه الالتزامات، الأكثر ضبابية، مسارات أقل حزما. تأثرت جميع الخلفيات الاجتماعية، وأضحى المقاتلون يأتون من المناطق الريفية والحضرية على حد سواء. تظل النقط المشتركة بين مختلف المغادرين نحو الجبهة السورية: منظمات سرية، ونشر التأثير (مع الأصدقاء، ومع الأسرة، بما في ذلك الإخوة)، وتأثير شخصية كاريزمية ووعد برحلة ذهاب دون عودة. يمكننا اليوم اقتراح طرق جديدة للتفكير، في التفسيرات المعيبة: الإمكانات التخريبية للإسلاموية المتطرفة، وعدمية الجيل الجديد، وإمكانية المجازفة العسكرية، والتلقين المذهبي، وغياب الاعتراف و»فشل» الاندماج، ووجود عنصر جذب استيهامي نحو الشرق، والفتنة القاتلة..الخ. اكتشف العديد من الملتحقين بسوريا منذ سنة، 2013 في الآن نفسه، واقع الحرب والحياة اليومية في بلد عربي وتعنت الدولة الإسلامية، والذي لا يعد ضئيلا...

يظل تفسير هذا التطرف اليوم في مراحله الأولى. يقابل الباحثون بين الدوافع الدينية والظروف السوسيو-اقتصادية، وبين الفتنة القاتلة والتمسك بمشروع سياسي، وبين الثقافة والدين. أود أن أقول، وبكل تواضع، بأنه ليس هناك طرح تفسيري مقنع لشروط الالتحاق [بالجبهة السورية والحركة «الجهادية» الدولية] منذ سنة 2013. فلتكن لنا الشجاعة، ولنعترف بأننا لا تعرف شيئاً بعد حول الأمر. لكن، يجب أن ننظر، ولو كمجرد فرضية عمل، إلى كون الدين والسياسة يعملان معا، ولا يتعارضان، وأن الإيديولوجيا السياسية للجهادية الدولية تضم عضويات متعددة.

*** في الأصل نشر هذا المقال حديثا باللغة الفرنسية في:**
Loïc Le Pape, «Le jihadisme, une idéologie politique? », Magazine sciences humaines, Hors-série «Les grandes idées politiques», N° 21 - mai-juin 2016.
**** عالم اجتماع، مركز البحوث والدراسات حول العالم العربي والإسلامي، فرنسا (lepape@mmsh.univ-aix.fr).**
***** أستاذ فلسفة وباحث في علم الاجتماع، سيدي بنور المغرب. (mohamed-20x@hotmail.com)**

الهوامــش :

Baudouin Dupret, La Charia. Des sources à la pratique, un concept pluriel, La Découverte, 2014.
Farhad Khosrokhavar, Radicalisation, MSH, 2014.
Gilles Képel, Al-Qaïda dans le texte, nouv. éd., Puf, 2008.
Mohamed-Ali Adraoui, Du Golfe aux banlieues, le salafisme mondialisé, Puf, 2013.

تنظيم «داعش» : المرجعية والمخاطر والمستقبل

العربي إدناصر *Idnacer4@gmail.com* // باحث في الفكر الإسلامية

مقدمة في المرجعية:

فقدنا دولةً عظيمةً ذات تاريخ كبير وذات ثقل حضاري من مثل العراق، ثم أضعنا سوريا وأوشكنا على ضياع اليمن السعيد، وليبيا بين نيران صديقة تتقاذفها في ملعب أسند إلى حكم دولي، ولم نكسب إلا دولة فرضت علينا نفسها ولا ندري هل يأتي علينا يوم نسجلها ضمن جامعة الدول العربية، لأنها نجحت فيما لم تنجح فيه دولة قائمة، فقد فرضت إيقاعها على العالم ولم يستطع مجاراتها في ذلك.

إنها الدولة الإسلامية في العراق والشام («داعش»)، التي أعلن أبو بكر البغدادي عن ولادتها وعن مشروعها الأيديولوجي، في غفلة عن العالم وحين انشغال العرب بمشاكلهم الداخلية والبينية.

لقد أسّست «داعش» لدولتها في أحضان دول عرفت تمريناً ديمقراطياً عسيراً، تمخض عن فشل مشروع الائتلاف الوطني، وجاءت داعش لشغل منصب الدولة من طريق القتال دون اللجوء إلى صناديق الاقتراع، فالديمقراطية تؤدي إلى حكم الشعب وهو كفر بواح، أما الجهاد فهو سبيل إلى الحاكمية لله وحده.

لكن في غياب هذه الشروط يظل الجهاد «الفريضة الغائبة»، كما تشير إلى ذلك رسالة نشرها محمد عبد السلام فرج عام 1981 قبل اغتيال السادات، ولكنها هي الحاضرة بعد تلك الواقعة تُراكم في سجلها الدموي وفي تمددها الأيديولوجي، فالسيف شرعتها ولسان حالها المبين، على حد قول الشاعر العربي أبو الطيب المتنبي:

السيف أصدق إنباء من الكتب   في حده الحد بين الجد واللعب.

ولذلك فإن تنظيماً من هذا النوع لن يستقيم إلا في إطار أصولية مشوهة تركن للسان البارود والسيف، وفي النهاية لا تعدو أن تكون الأصولية إلا دين محارب ومقاتل كما عبرت عن ذلك كارين آرمسترونغ (1)، يجاهد لكي يسطو على الحياة السياسية والعامة لمجتمع آمن.

فتأرجح الخطاب الجهادي بين العقيدة والسياسة وبين القرآن والسلطان، هو شاهد على إشكالية آلت إلى أحضان الخطاب السياسي الذي استولى على العقيدة، وجعلها خادماً لنفوذه وأهدافه السياسية، فأيديولوجيا الخطاب الجهادي سياسية بالأساس تتصل بمجالات الفكر والحركة على صعيد الدولة والمجتمع وتتوجه صوبهما.

لذلك فكل حديث ممكن عن الخطاب الجهادي هو تساؤل ضمني أو صريح حول أيديولوجيته، ويعد المودودي ومن بعده سيد قطب الإطار المرجعي لهذ الأيديولوجية، وإليه تؤول أغلب التفسيرات

والتنظيرات التي يتحرك بها التنظيم الجهادي، منذ حركات التكفير والهجرة إلى تنظيم «داعش».
وعليه فالفارق بين الخطاب المودودي والقطبي وبين الخطاب الدواعشي، هو فرق فقط في الدرجة وليس في النوع، فكلاهما ينتمي إلى خطاب المغالاة والتطرف ولكنهما يختلفان في القوة والحدة، أي أنهما من طينة أيديولوجية واحدة على مستوى الفكرة العامة المتعلقة بالدولة والحكم، فكلاهما يهدد كيانها ويشكل خطراً على وجودها السياسي.
ومن هذا المنطلق يكتب العروي بأن الدولة الجديدة تواجه ثلاثة أصناف من الناس، صنف يجسد السياسي الليبرالي المنبوذ والموصوف بأجير الغرب الذي يثأر لنفسه بالتهكم من السادة الجدد، وصنف آجر يمثله الشيخ الممنوع من أي نشاط دعائي ويرى من حوله كل أثار فعل الشيطان ونفوذ الغرب، وصنف أخير يشكله الشاب ما دون العشرين «آماله عريضة ملحة وصبره نافد، (...)، يسجل أن القادة الجدد يعدون ولا يوفون (...)، حينئذ يستسلم الشاب لمغريات الماضي القريب والبعيد، الذي يعيره الحنين هالةً من الجمال أو يُقْدم على الاستشهاد يضحي بنفسه فيموت ليُبعث حياً» (2).
فهذا المسلم الفتي أو المناضل الساخط كما يسميه سعد الدين إبراهيم، فهو متحصل على أعلى درجات التعليم الجامعي، لكنه وفي لتراثه الكلاسيكي ويفيض سخطاً على الوضع المرتدي أخلاقياً، وهو نتيجة حتمية تمخضت عن عصر الثورة النفطية، ويشكل أهم ملامح النظام الاجتماعي العربي الجديد (3).
لكن إذا كانت الدولة القومية الجديدة تعاني من شبح الشاب المسلح، فإن هذا الشاب نفسه عانى من «الدولة التسلطية» (4) حسب تعبير خلدون النقيب أو «الدولة ضد الأمة» (5) بوصف برهان غليون، وعانى من فشل القوى الفاعلة فيها التي تقفز على طموحاته، ولا تقف على موقعه ضمن خريطتها الفكرية والسياسية.
ومن هنا بدأت نواة الغضب الشبابي تنمو وتتصاعد أفقياً وعمودياً في إطار خلايا وتنظيمات، منذ حركات التكفير الأولى بمصر إلى الحالة المتطورة منها كخلاصة تركيبية تشكلت مع القاعدة ورست على «داعش».

محاذير مستقبلية :

أمام هذه الخلاصة التركيبية المتوحشة في صيغتها الداعشية، تقفز إلى الواجهة شرارة المخاطر المحدقة بالعالم والوطن العربي بالخصوص، لتشكل عنوان التهديد المستقبلي للمنطقة وجوارها، تنضاف إليها جملة من الوقائع والملابسات التي تولدت من رحم الوضع الراهن إقليميا ودوليا، وهي أحداث نصوغها في إطار ملاحظات عامة وخاصة، فهناك ملاحظات تتعلق بالداخل العربي والإسلامي والخارج الدولي، إلى جانب ملاحظات ذات الصلة بتنظيم داعش:
ففيما يخص الملاحظات الأولى:
• إن فشل «الربيع العربي» عبّد الطريق لداعش لكي تستولي على مكاسبه، مستغلةً سقوط أنظمة وصراع مجتمعي وتدخل أطراف دولية في النزاعات، مما أفضى إلى تصدع في كيان الدولة الحاضنة، ولذلك فالدولة الإسلامية تقتات من بقايا هذه الدولة المترهلة في ليبيا وسوريا واليمن والعراق.

الملف.

• يعد انسداد الآفاق السياسية والاجتماعية أمام الشباب، عاملاً هامّاً أسهم في تغذيتهم بجملة أفكار ساخطة، تروم تغييراً جذرياً للدولة والمجتمع ، بحيث يذوب الكل في قالب الشريعة كما يفهمونها، مما ساهم في بروز خطاب عدواني اتجاه الذات والآخر.

• إن استمرار الطغيان ضد المسلمين في مناطق كفلسطين وغيرها، يغري الدواعش بالاستمرارية في مشروع القتال ضد الأعداء والسعي نحو بناء دولة الخلافة، التي سترد الحقوق إلى أصحابها وستوحد الأمة الإسلامية على إمام موحد وانتماء واحد.

• إن الصراع بين السنة والشيعة في المنطقة، استتبع صراعاً إقليمياً آخر بين قوى عظمى بين أمريكا وروسيا، مما يفتح باب الصراع الأيديولوجي وحرب المصالح الاستراتيجية وتجريب الأسلحة الفتاكة واستعراض العضلات، وبالتالي فالخلاف البيني يفضي إلى تعزيز تشكلات عقائدية متطرفة تريد التموقع في خانة البديل للأطراف المتنازعة.

• إن مستنقع أفغانستان مازال يلقي بظلاله على أمريكا في تدخلها في سوريا والعراق واليمن، فتجربة القاعدة علمتها دروساً قاسيةً في وضع رجل في المعركة ورجل أخرى خارجها، تحسباً لأي مفاجأة غير محسوبة العواقب.

• إن تسليح العشائر والأهالي يؤدي إلى نتائج عكسية، ما لم يتم مراقبة هذه الذخيرة وتأهيل هذه الفئات للعمل المدني، فهي إن فشلت في تحقيق أهدافها سوف تنقلب على قياداتها، وقد يستولي عليها الانتقام فتؤول هي الأخرى إلى تنظيمات إرهابية تفتك بالخصوم، إن لم تركب بدورها موجة داعش المهيأة لقوارب الموت.

وفيما يخص الملاحظات المتعلقة بـ«داعش»:

• فهناك احتمال أن تلتهم بقية الحركات «الجهادية» وتضمها إلى صفوفها وتلزمها بالبيعة، والأمر ينطبق على تنظيم القاعدة الذي يشهد تراجعاً ملموساً، والظواهري ليست له كاريزما ابن لادن المغناطيسية، وحركة طالبان قد تدعم داعش بأي شكل من أشكال التعاون إن ضعفت «القاعدة». أما الحركات «الجهادية» في سوريا والعراق وليبيا فيسهل مع الأيام أن تسقط في فخ «داعش» إذا لحقها الحصار من الخصوم أو من داعش نفسها (جبهة «النصرة» مثلاً)، بالنظر إلى محدودية نشاطها وقلة أنصارها.

• ثم إن حروب العصابات التي تدشنها داعش أمر يصعب معه استباق ضرباته، فاعتماده على

يكفي من الحل البوليسي للظاهر فهو فقط مؤقت «كأنه أقراص مسكّنات»، وكفى حلماً بأن الحل على أعتاب الحداثة، فلا تكفي صرخات الإدانة والمقاربات السريعة والجاهزة في التوصيف والنقد، ما لم تأخذ بالشروط الموضوعية للقضية محل الدرس.

أسلوب المباغتة يقوي فاعليته، حتى إن أمريكا وحلفائها لا يستطيعون إرسال جيوشهم البرية إلى سويا والعراق، مخافة تكبد الخسائر من جراء عشوائية وعدم انتظام أنشطته.

• تشكل فكرة الوحدة وحلم «الدولة الأمة» التي لطالما نادت بها الشعوب، يافطةً أيديولوجيةً وورقةً سياسيةً حققت فيها داعش نوعاً من الوجود على الأرض، فوظفتها في صراعها مع الغرب، ثم أوهمت متعاطفيها بأنها البديل الحقيقي لجامعة الدول العربية والمنظمة الإسلامية.

• الاقتصاد والسياسة توأمان إذا حزن أحدهما تباكى له الآخر، فلما سقطت السياسة تداعى لها الاقتصاد بالانهيار، فالصراع السياسي بين القبائل والفصائل أفضى إلى غياب رقابة لآبار البترول بسبب ضعف قوى الأمن والجيش، مما ساهم في وقوع هذه الثروات بأيدي داعش وتحويلها إلى أرصدة مالية لتمويل العمليات الجهادية، بدل الاكتفاء فقط بأموال الفدية والتبرعات والنهب، وهذه السيولة اتجهت إلى تمويل أعمال مدنية تصب في تقوية التنظيم فيما يشبه دولة مستقلة، من خلال إنشاء أجهزة لها علاقة بمفاهيم السياسة الشرعية كالحسبة والشرطة والجزية وبعض المصالح الإدارية الأخرى، التي تؤشر على وجود نوع من الاستقرار، يشمل مساحات شاسعة تمتد من العراق إلى سوريا، وهذه أول سابقة في تاريخ حركات العنف الدعوي.

• يؤدي توافد الأدمغة ذات التكوين الجيد من شباب غاضب على دولة الخلافة، إلى دفع هذه الفئة إلى توظيف ما تعلمته من فنون العصر، في الاتصال والتفجير وقيادة الطائرات واستعمال الأسلحة وفنون القتال وغيرها، ولِمَ في صنع أسلحة كيماوية مدمرة ومحلية، وربما بمساعدة فلول نظامي القذافي وصدام وغيرهما يمكن أن تساهم في هذا الصدد كانتقام ضد الكل، وهذا له دلالات في قوة وصلابة هذا التنظيم.

• وجود عقيدة جهادية راسخة وفي غاية التطرف، تشمل قتال حتى المدنيين والمسلمين وتنهج وسائل الذبح والنسف والتفجير والاختطاف، فلا ولاء لدولة ولا لفكر ولا لشخص من دون زعيم التنظيم، وهو ينم عن قيادة موحدة ومركزية تحت اسم «خليفة المسلمين».

• إن داعش تطورت سياسياً وإدارياً فهي «تتصرف كدولة وليس كتنظيم إرهابي» (6)، وتتحدد دولتها من خلال وجود «أرض» تناهز مساحة بريطانيا العظمى، ووجود «شعب» يتشكل من منضمين أوفياء من العراق وسوريا، ومن وافدين من جميع الدول العربية والغربية، ثم وجود «سلطة فعلية» للتنظيم تشمل مناطق نفوذه، يسوسها في استقلالية وإدارة ذاتية.

حلول مستقبلية :

أولاً من الأهمية بمكان تنويع خيارات المواجهة مع التنظيم، على المستوى العسكري والأمني والاقتصادي والثقافي والتربوي والسياسي، وعمل كل ما يلزم للحد من هذه الظاهرة الغريبة، بوسائل كمية ونوعية وآنية ومرحلية ومستقبلية حسب الظروف والأحوال.

فعلى المستوى التكنولوجي والأمني، ينبغي تفعيل الضربات الاستباقية للتنظيم، عبر تعقب تحركاته على الأنترنيت وعبر الهواتف الذكية، من خلال تطوير نظم المراقبة الإلكترونية، ويجب تأسيس مدارس

حديثة في ثقافة الأمن المتعلق بالإرهاب، وتدريب الأطر الأمنية على كيفية التعامل مع هذه الجريمة المنظمة، وتعزيزها بأحدث الوسائل والمهارات.

كذلك لابد من العمل في إطار مراكز بحثية وأمنية مهنية، تتخصص في متابعة الأنشطة الإرهابية ورصد أموالها وأدمغتها ومواقعها وأفكارها، وتضم متخصصين في السلامة الأمنية والتخطيط الاستراتيجي وكل خبرة مطلوبة، وقد تكون هذه المراكز ذات طابع إقليمي تابعة للمنظمات العربية والإسلامية، لأجل بلورة أمن قومي مشترك يهدف إلى تحصين المنطقة.

وستعمل هذه المراكز على وقف المد العسكري للتنظيم الآتي من السوق السوداء للأسلحة، (الأسلحة الثقيلة والمتفجرات وقاذفات الصواريخ ومضادات الطائرات)، ومراقبة الحدود برّاً وبحراً لئلا تصل إلى أيدي الإرهابيين، ووضع اليد على المخابئ والمخازن التي تأوي المؤن.

ويلزم تفعيل العمليات التخابرية التي ترصد بشكل مستمر الخلايا والأفراد الجهاديين بين مختلف الأجهزة المعنية (الداخلية، الأمن، العدل، الجيش، القوات الخاصة، الاستخبارات)، وتيسير عملها وإزالة التعارض بين مصالحها، وأحياناً توحيد قيادتها عند الضرورة، وأيضاً لابد من تبادل المعلومات الاستخباراتية مع الدول الأجنبية إقليمياً ودولياً لتعزيز التعاون الأمني.

وأخيراً تشديد الحراسة الأمنية شيء مهم على المنشآت الحكومية والحيوية والديبلوماسية، وتمشيط الحدود ومراقبة الطرقات والموانئ والمطارات، وتشديد المراقبة على الهجرة وخصوصا غير الشرعية.

وعلى المستوى الاقتصادي والاجتماعي، لابد من الحد من الموارد المتاحة للتنظيم، إن على المستوى الخيري الذي يأتي من جهات متطوعة ومتعاطفة، أو بخصوص منعه من الوصول إلى الذهب الأسود الذي يدر عليه الثروة.

وفيما يتعلق الهشاشة الاجتماعية فهي رافد من روافد انتشار التطرف بحكم الحاجة والأمية، فالفاقة والحاجة أسهل الطرق وأقصرها في التمكين للفكرة «الجهادية»، وقد قال علي ابن أبي طالب قديماً : «إن الفقر كاد أن يكون كفراً، والكفر معنى يرد كحالة جحود عام للدولة والمجتمع والطبيعة، يجسده سلوك عدواني يفيض فتكاً بالأرواح والأعراض والممتلكات والمكاسب.

فإذن ينبغي عدم تأخير المشاريع التنموية التي تمس حياة البؤساء وتطال هذه الهوامش الفئوية في الشغل والتعليم والسكن وغيرها، لدفعها إلى المساهمة في النهوض بالتنمية المحلية.

وعلى المستوى الثقافي والإعلامي فمن الضروري تأهيل الحقل الديني في المنطقة العربية، وتعبئة المتدخلين لتصريف خطاب معتدل في كافة الوسائط المعرفية والإخبارية، إضافة إلى تنزيل برامج

من الضروري تأهيل الحقل الديني في المنطقة، وتعبئة المتدخلين لتصريف خطاب معتدل في كافة الوسائط المعرفية والإخبارية، إضافة إلى تنزيل برامج تعليمية وتربوية لأجل تعزيز ثقافة المواطنة وتكريس جهود الاختلاف والتنوع في المجتمع.

الهشاشة الاجتماعية فهي رافد من روافد انتشار التطرف بحكم الحاجة والأمية، فالفاقة والحاجة أسهل الطرق وأقصرها في التمكين للفكرة «الجهادية».

تعليمية وتربوية متقدمة على مستوى المناهج والمواد التي تقدم للطلاب، لأجل تعزيز ثقافة المواطنة وتكريس جهود الاختلاف والتنوع في المجتمع، واستخدام الإعلام والصحافة بكل أشكالها المختلفة، وتشجيع أنواع التأليف المسرحي والفني والدارامي والنشر الكتبي، وتفعيل بقية الوسائط المعرفية والخبرية للانخراط في هذا القصد.

ثم فتح قنوات اتصال مع أفراد من التنظيم لمن يرغب في المراجعة الفكرية، وفتح باب التوبة وإصدار عفو لمدة معينة لهم، والقيام بإعلان هذه الحالات، واعتماد وجوه بارزة ومؤثرة في الحوار والتواصل معهم، ووضع العائدين في شروط تشجيعية، وغيرها من المحفزات التي تعطي انطباعاً على إرادة الإصلاح وطي الملف.

وأخيراً نلفت النظر إلى أنه يكفي من الحل البوليسي للظاهر فهو فقط مؤقت «كأنه أقراص مُسكنات» (7)، وكفى حلماً بأن الحل على أعتاب الحداثة، وكفى من أحلام النخبة المثقفة، فلا تكفي صرخات الإدانة والمقاربات السريعة والجاهزة في التوصيف والنقد، ما لم تأخذ بالشروط الموضوعية للقضية محل الدرس، «فالمشكلة ليست في تغيير طرق التخفيف، إنما في السعي والمحاولة لإزالة أسباب تراكم العدوانية» (8)، فهي ليست ظاهرة عابرة ترمى برجم القول.

الهوامـــش :

1 ـ كارين آرمسترونغ، النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام: ترجمة محمد الجورا، ط1/2005، دار الكلمة للنشر والتوزيع بدمشق، ص 344 و390.

2ـ عبد االله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة: المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء، ط1/1995، ص 77.

3 ـ سعد الدين إبراهيم، النظام الاجتماعي العربي الجديد: دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1982.

4 ـ خلدون النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1996.

5 ـ برهان غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2003.

6 ـ عبد الباري عطوان، الدولة الإسلامية الجذور التوحش المستقبل، دار الساقي بيروت، ط1/2015، ص 228.

7 ـ محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع بدمشق، ط1/2008، ص 139.

8 ـ فاوستو أنطونيني، عنف الإنسان أو العدوانية الجماعية: معهد الإنماء العربي، ص 170.

أوراق بحثيّـــــة في مفهوم السّلفــية

سعيد عبيدي *saidabidi33@gmail.com* // أستاذ باحث في مجال حوار الحضارات ومقارنة الأديان

خلال السّنوات الأخيرة عرفت الحركات السّلفية قفزة كبيرة، بالرّغم من أنّها ليست بظاهرة جديدة، تمثّلت هذه القفزة في إشراك هذه الحركات في الشّؤون السّياسية وخاصّة بعد أحداث الرّبيع العربي الذي أفرز مكوّنات سيّاسية جديدة ضغطت بكلّ قواها من أجل إشراكها في أساليب الحكم وإعلان أجنداتها السّياسية، وفي ظلّ هذه الظروف كانت الفرصة مواتية للإعلام من أجل تسليط الضّوء على حقيقة هذه الحركات السّلفية وخاصّة الجهادية منها بعد تردي الأوضاع في سوريا واليمن وليبيا، لكنّ وسائل الإعلام أغفلت جانبا مهما من هذه الحركات وهو كونها ليست ثابتة ولا متجانسة وإنّما هناك سلفية متغيّرة ومتحرّكة، سواء على صعيد تحوّل الأفكار، أو على صعيد الممارسة الاجتماعية والسّياسية والثّقافية، وبناء على هذا اختلف الدّارسون في تحديد مفهوم موحّد لها، باعتبارها توجّهات وتيّارات متعدّدة، متنوّعة ومتباينة، وفي كثير من الأحيان متضاربة في اتّجاهاتها السّياسية، فهي مصطلح فضفاض يختلف في تعريفه بين الدّارسين والباحثين ولها دلالات متعدّدة، ما يفرض على أيّ كاتب أو باحث عندما يتحدّث عنها أن يحدّد التّعريف المقصود بصورة واضحة.

إنّ مصطلح السّلفية يرافقه الكثير من الضّبابية من حيث دلالاته المعرفية أو بيان نشأته والتّطورات التي داخلته، وكما هو الشّأن «مع الكثير من المصطلحات التي يزداد غموضها كلّما أصبحت شائعة ومتداولة بين فرقاء مختلفين، أصبح مصطلح السّلفية مجال تجاذب ونقاش زاد من غموضه وتعقيداته تشابك المسائل السّياسية والعقائدية والمعرفية في هذا المجال وتداخلها» (1).

والسّلفية في اللّغة من السَّلَف - بفتح السين واللام - وهو ما مضى وانقضى، والقوم السُّلاَّف: المتقدّمون، وسلف الرجل: آباؤه المتقدّمون. جمع سالف وهو كل مَن تقدّمك من آبائك وذوي قرابتك في السنّ أو الفضل، وقالوا: إنَّه كلّ عمل صالح قدمته (2). فالمعاجم العربية تجمع على أنّها السّالف والمتقدّم.

أمّا في الاصطلاح فمردّها إلى السّلف الصّالح، وهو تعبير يراد به الجماعة من المسلمين الأوائل من الصّحابة والتّابعين وتابعي التّابعين الذين عاشوا في القرون الثلاثة الأولى من الإسلام، التي جاء الثّناء عليها من النّبي عليه الصّلاة والسّلام في قوله: خير النّاس قرني ثمّ الذين يلونهم ثمّ الذين يلونهم، ثمّ يأتي من بعد ذلك أناس يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون ويكون فيهم الكذب»(3).

والمذهب أو المعتقد الذي تقوم عليه السّلفية هو التّشبث بما كان «عليه الصّحابة والتّابعون لهم بإحسان إلى يوم الدّين، وأئمة الدّين ممن شهد له بالإمامة وعرف عظم شأنه في الدّين وتلقى النّاس كلامهم خلفًا عن سلف، ومن هؤلاء الأئمّة: الأئمّة الأربعة وسفيان الثوري واللّيث بن سعد وابن

المبارك وإبراهيم النخعي والبخاري ومسلم وسائر أصحاب السنن، دون من رُمي ببدعة أو اشْتُهِرَ بلقب غير مرضي مثل الخوارج والرّوافض والمرجئة والجبرية والجهمية والمعتزلة، فكلّ من التزم بعقائد وفقه هؤلاء الأئمة كان منسوبًا إليهم، وإن باعدت بينه وبينهم الأماكن والأزمان، وكلّ من خالفهم فليس منهم وإن عاش بين أظهرهم وجمع بينهم نفس الزمان والمكان» (4)، وعليه يكون السّلفيون هم الذين يعتقدون معتقد السّلف الصّالح وينتهجون منهج السّلف في فهم الكتاب والسنّة وتطبيقهما، وهذا الفهم كما يعلق فهمي جدعان هو على «وجه التّقريب الفهم الذي يتعلّق به جملة الذّاهبين إلى ما يمكن أن أسميه بالمعاني التّاريخية والمعاني المحدثة أو المجدّدة للسّلفية، وهي معان تختلف عمّا سأسمّيه من بعد بالسّلفية المتعالية المباشرة التي تحتكم إلى الكتاب والسنّة فحسب؛ إي إلى الأصول والمنابع النّصية للإسلام لا إلى القواعد البشرية له، وترفع الوسائط بينها وبينهما» (5).
أمّا في الفكر السّياسي فينظر الدّارسون إلى السّلفية على أنّها «حركة إصلاحية تدعو إلى الخروج من حالة الرّكود العلمي والتّدهور السّياسي والتّسلّط الاستعماري، إلى إحياء التّراث دينا وثقافة ووجدانا من خلال العمل على استرجاع الصّورة الأصلية للدّين، بتطهير ممارسته من جميع ما علق بها من تلوينات محلية وتكييفات ظرفية خضع لها على مرّ القرون منذ البعثة، والإشادة بالقيّم الأخلاقية المبثوثة في التّراث وبالروحانية التي يشتمل عليها، جاعلة اجتماع هذا الجانب المعنوي بالجانب المادّي ضروريا في كلّ مشروع إحيائي» (6)، وبهذا المعنى تكون السّلفية حركة تحديثية أو تجديدية «بأدوات ورؤى ومناهج تقليدية؛ فقد اكتسبت اسم «الإصلاح» و«التّجديد» و«البعث» وهذه المعاني توحي بالتجاوز والجدّة؛ فالسّلفية ليست مجرد تحف أو عادات معرفية كما يظنّ الكثيرون، حتى أنّ المفهوم يبدو أحيانا قدحيا وتنقيصيا في بعض الاستعمالات، ويمكن أن نسمي عملية التّجديد والبعث بالعودة إلى الماضي بالحداثة المعكوسة؛ إذ يجتهد السّلفيون في اللّحاق بالعصر، وأن يكونوا جزءا من عملية الحداثة والعولمة دون التّخلّي عن رؤية للعالم مستمدّة بكاملها من الماضي، فالسّلفية محاولة تكيّف ولكنّها ارتكاز على الدّين يتطلّب تحديد العلاقة بين الوحي والمطلق من جهة، وبين البشري الزّمني والنّسبي من جهة أخرى، لذلك طرح السؤال حول التكيّف: هل هي أسلمة الحداثة أم تحديث الأسلمة أم الاثنين معا وفقا لكلّ ظروف؟» (7).
وفي مقابل هذا التّعريف الكلاسيكي يعرفها بعض الباحثين على أنّها «نزعة احتجاجية على التّطوّرات التي طرأت على مستويين من المستويات الأساسية للدّين، الفكري والتّعبدي؛ إذ تبلورت النّزعة الاحتجاجية السّلفية تاريخياً من دون أن تطلق على نفسها مصطلح «السّلفية»، فلا نجد في تاريخ الفرق والمذاهب هذه التّسمية، في مقابل أسماء فرق عديدة كالشّيعة والمعتزلة والمرجئة» (8).
ووفقا لهذه الإضاءة يمكن أن نتبيّن في الإطار التّاريخي الإسلامي، أي في مطلع القرن الثالث الهجري مع أصحاب الحديث، ظهوراً بيّناً «لما يمكن أن نسمّيه «بالوعي السّلفي»، حيث كان الخطر البادي آنذاك خطراً حضارياً أو ثقافياً، إذ اعتقد أصحاب الحديث والنّقل أنّ تيّار الرّأي والعقل الضّارب في الرّوح الإغريقية يمكن أن يأتي على الأسس والأصول المنهجية التي يقوم عليها الإسلام نفسه إتياناً يهدّد بضياع الأمّة نفسها» (9)، ومن هذا المنطلق وجّه السّلفيون سهامهم في هذه الفترة إلى «محدثات

الأمور، ولم تكن المقاومة الحنبلية ومقاومة أصحاب الحديث عامّة للخليفة المأمون الذي أعلن محنة القول بخلق القرآن عام 218هـ إلّا الفرصة الذّهبية التي هيّأت الشّروط الموضوعية لتبلور الموقف السّلفي في تيّار واضح متميّز لأوّل مرّة» (10).

أمّا علماء الاجتماع فقد ذهبوا في تعريفهم للسّلفية إلى نقطة أبعد حيث يعتبرونها «مذهبا اجتماعيا يحاول من خلال عقيدته السّلفية رسم صورة مجتمع آخر أساسه التّضامن العقدي الذي يجعل الأمّة جسداً واحداً يتضامن الكلّ فيه مع الجزء، ويدين كلّ جيل للجيل الذي سبقه برابط معنوي متّصل، ويحمل على عاتقه أمانة عليه أن ينقلها إلى الجيل الثاني، إنّه مجتمع أهل السنّة والجماعة الذي أساسه الثّبات على الإيمان كما أوجبت التّعاليم النّصية، وفهمها السّلف الصّالح المشهود لهم بالخيرية» (11).

وكما هو الحال بالنسبة لكلّ مذهب اجتماعي، ينطوي المذهب السّلفي عند علماء الاجتماع «على رؤيا نقدية واقعية لأوضاع المجتمع المعيش المتوجّه إليه بالإصلاح، معارضاً كلّ أشكال التّضامن الواقعي التي جمعت النّاس بروابط غير رابط الاعتقاد الصّحيح كالجنس أو القرابة أو المذهب، من هنا كان رفض السّلفية للاتجاهات الكلامية والصّوفية والفلسفية سنّيها ومبتدعها، ووقوفها في وجه محاولات فرض المذاهب الأربعة بالقوّة على الأمّة» (12).

والاختلاف على تعريف السّلفية لا يقف عند حدود الباحثين والدّارسين في العلوم الاجتماعية والسّياسية؛ «بل يحتدم السّجال داخل الخطاب السّلفي نفسه بين تياراته المتعدّدة، التي تدّعي تمثيله وتزعم أنّها التّعبير الشّرعي عنه، وتدخل في سجالات على من هو الممثّل الشّرعي لهذا الخطاب، فالسّلفيون التّقليديون يعرّفونها بصورة مغايرة تماما عن الجهاديين على سبيل المثال؛ فعلي الحلبي، أحد شيوخ السلفيّين في الأردن، يخرج القاعدة والجهاديّين من عباءة السّلفية، ويرفض توصيفهم بذلك، ويعرّفهم بالتّكفيريين وأحفاد الخوارج، ويعرّف السّلفية بأنّها دعوة العلم والعبادة والعقيدة، والسّلوك والمعاملات، والتّربية والأخلاق، ثمّ يحدّدها بأنّها أجلّ من أن تكون حزباً أو حركة أو تنظيماً سواءً سرّياً أو علنياً، فيبعد المنهج السّلفي عن العمل الحركي والحزبي، ويؤطّرها بصورة أكثر حسما بأنّها أجلّ من أن تحصر نفسها بجهاد أو تحشر طاقاتها في السّياسة، فيستثني السّلفية الجهادية والعمل السّياسي من مفهومه للسّلفية» (13).

على الطّرف الآخر يعرّف أنصار السّلفية الجهادية هذا المصطلح بالقول: «السّلفية الجهادية تيّار يجمع بين الدّعوة إلى التّوحيد بشموليته والجهاد لأجل ذلك في آن واحد، أو قل هو تيّار يسعى لتحقيق التّوحيد بجهاد الطواغيت... فبعض الحركات السّلفية تقزّم وتحصر دعوة التّوحيد على شرك التمائم والتولة والقبور، ولا تتعرّض من قريب أو بعيد إلى شرك الحكّام والمشرّعين والقوانين والقصور، بل قد تكون ممّن يسير في ركاب الحكّام ويعمل على تثبيت عروشهم، كما أنّ بعض الحركات الجهادية تؤطّر جهادها وتحصره في منطلقات وطنية، وترفض رفضاً جازماً وحاسماً أن تتعدّى بجهادها حدود الوطن... فالتيّار السّلفي الجهادي يخالف هؤلاء وهؤلاء ومن أجل ذلك فهو يدعو إلى التّوحيد بشموليّته وفي كلّ مكان» (14).

السلفية.. سلفيات

بناءً على ما سبق نخلص إلى أنّ الاختلاف حول مفهوم السّلفية وتعريفها هو ما جعل بعض الباحثين في السّنوات الأخيرة يضيفون إليها نعتاً ثانيًا للتمييز بين «الحركات والدّعوات السّلفية»؛ كأن يقال السّلفية العلمية، التّقليدية، المحافظة، المدرسية أو المنظمة، الحركية، الإصلاحية أو الجهادية...الخ. فضلاً عن أنّ السّلفية تكتسب مسمّيات وأوصاف مختلفة بحسب الدّولة التي تنتشر فيها؛ ففي المغرب هنالك السّلفية العلمية والجهادية، وفي الجزائر السّلفية العلمية، وفي مصر سلفيات علمية وحركية، وفي السّعودية السّلفية العلمية والمدخلية مقابل تيّار الصّحوة، وفي اليمن الحركية والوادعية، وهكذا» (15).

إنّ الباحث في موضوع السّلفية أول ما يواجهه هو مشكلة تحديد المفهوم باعتباره مكوّناً أساسياً لهذا الفكر، وقلب هذا المشكل هو أنّ هذا المفهوم يتّسم بكونه عرضة لتغيّرات في الدّلالة والمعنى تفرضها ظروف المكان والزّمان، ويخضع بالتّالي لنسبية شاسعة ترهق الباحث الذي يحاول الوصول إلى مفهوم مُحدّد ودقيق، فالمصطلح عند بعض الباحثين يتّسع ويمتدّ تاريخيا ليصير حركة إصلاحية وجزءا هامّا من تراث الحركة الوطنية ومقاومة الاستعمار، وعند البعض الآخر نزعة احتجاجية على التّطورات الفكرية والتّعبدية، وعند البعض الآخر مذهباً اجتماعياً هدفه جمع شتات الأمّة وبوتقتها في لحمة واحدة.

الهوامــش :

1 - انظر: عبد الغني عماد، السّلفية الجهادية أو الفرقة الناجية، مجلّة الدّفاع الوطني اللّبناني، العدد 63، كانون الثاني، 2008، ص: 29.
2 - محمد عبد الله الخطيب، السّلفية: حقيقتها ومكانتها في الحركة الإسلامية المعاصرة، إخوان أون لاين، 2 يوليو 2005.
3 - انظر: مجلة عالم الفكر، السّلفية حدودها وتحولاتها، المجلّد السّادس والعشرون، العدد الثّالث والرّابع، 1988، ص: 96-16.
4 - محمود عبد الحميد العسقلاني، الدّعوة السّلفية، موقع محمّد بن إسماعيل المقدم بتعاون مع شبكة صيد الفوائد.
5 - فهمي جدعان، السّلفية حدودها وتحولاتها، مجلة عالم الفكر، العدد 4-3، يناير 1998، الكويت، ص: 62.
6 - طه عبد الرحمان، العمل الدّيني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1997، ص: 90. بتصرف.
7 - حيدر إبراهيم علي، الاتّجاه السّلفي، مجلّة عالم الفكر، العدد 4-3، يناير 1998، الكويت، ص: 12
8 - عبد الحكيم أبو اللوز، الحركات السّلفية في المغرب، (2004-1971)، بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص: 38.
9 - فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الدّيني والسّياسي في الإسلام، دار الشروق، عمّان، 1989، ص: 52.
10 - فهمي جدعان، السّلفية حدودها وتحوّلاتها، مجلّة عالم الفكر، العدد 4-3، يناير 1998، الكويت، ص: 64.
11 - لاووست هنري، أصول الإسلام ونظمه في السّياسة والاجتماع، ترجمة: محمّد عبد العظيم علي، دار الدعوة، مصر، 1979، ص: 163.
12 - عبد الحكيم أبو اللوز، الحركات السّلفية في المغرب، ص: 40.
13 - محمد أبو رمان، أنا سلفي: بحث في الهوية الواقعية والمتخيلة لدى السّلفيين، مؤسسة "فريدريش إيبرت"، عمان، الأردن، 2014، ص: -34 35، نقلاً عن: علي بن حسين بن علي بن عبد الحميد الحلبي، هذه هي السّلفية: دعوة الإيمان والأمن والأمان المنهجية العلمية التربوية، وكشف الآثار التدميرية للأفكار التكفيرية، منشورات منتديات كل السلفيين، عمان، الطبعة الأولى، 2011، ص: 40-12.
14 - انظر: حوار مع أبي محمد المقدسي على موقعه الرسمي "منبر التوحيد والجهاد"، الرابط التالي:
www.alsunnah.info/r?i=j37307wg
15 - محمد أبو رمان، أنا سلفي: بحث في الهوية الواقعية والمتخيلة لدى السّلفيين، ص: 36.

مفهوم الحاكمية في فكر السلفيات الإسلامية المعاصرة

عبد الفتاح نعوم *Naoum.abdelfattah@gmail.com* // باحث في العلوم السياسية الأديان

يُمكن اعتبار بداية نشوء ما يُعرف بـ«الفكر السّياسي الإسلامي المعاصر» (1) أو «السّلفيات الإسلامية المعاصرة» مرتبطة إلى حدّ بعيد بالحركة التي أسّسها الشيخ الحنبلي النجدي محمد ابن عبد الوهاب بمعيّة محمد ابن سعود، والتي انتهت بتأسيس الدّولة السّعودية الأولى في نجد والدرعية. وقد كانت «حركة إصلاحية» من منظور فقهي عقدي إسلامي مؤسّس على انتقاءات قام بها الشيخ محمد بن عبد الوهاب، بناء على ما ترجّح لديه من قراءاته للإرث الحنبلي عقيدةً وفقهاً، وطفق يدعو إلى محاربة «البدع والضّلالات» التي كان يراها قائمةً في بلاد الحجاز ونجد (2). لكنّ هذه الحركة لم تخلّف حتى في امتداداتها الراهنة أي متن يمكن أن نعتبره تنظيراً سياسيّاً بمعنى الكلمة، وإنّما تركّز اهتمامها على مطالعة كل شؤون الحياة والمجتمع بمنظار النصّ في حرفيته، ولذلك سنستبعد تناولها في هذا المضمار.

أما الحركة السّلفية الوطنية التي تأسست على يد المثقّفين النهضويّين، والتي بلغت مداها مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وغيرهم، فهي الأخرى لم تخلف أثراً حركيّاً له امتدادات في الرّاهن. غير أنّ إسهام حركة الإخوان المسلمين التي أسّسها حسن البنا عام 1928، بلغ حدّاً غير مسبوق، وتعضَّد بناء متنها النظري مع إسهامات سيّد قطب، وامتدّ تأثيرها ليتجاوز حدود مصر ملهماً تجارب أخرى إمّا شبيهة كجماعة العدل والإحسان في المغرب، أو منضوية غالباً تحت لواء الإخوان المسلمين، والتي امتدّ تأثيرها ليصل إلى إلهام بعض حركات الإسلام السّياسي الشّيعيّ، كما هو الشّأن بالنّسبة لحركة الخميني إبّان ما يعرف بـ«الثورة الإسلامية» في إيران عام 1979 (3).

وبصرف النظر عن أن جميع هذه التّيارات السّلفية المتبنّية لمشروع الفكر السّياسي الإسلامي المعاصر لا تتوفّر إلا على تصوّر اختزاليّ ومشوّش وغير مبرّر نظريّاً بما يكفي حول نظريتها السياسية، حيث أنها تجنح كثيرا إلى الشعارات أكثر مما تركن إلى التبرير النظري المبرهن عليه تفصيليّاً وتصوّريّاً. إلا أنّه تجدر الإشارة إلى أنّ هذه السّلفيات تتضادّ حدّ الاقتتال أحيانا وانتهاج الانشقاق والتلاقي العبثيين، وفي نفس الوقت فهي لا تختلف على كونها حركات سلفية، حيث ثمّة بيانات تأسيسية لحركة الإخوان المسلمين تشير فيها إلى نفسها باعتبارها «دعوة سلفية»، فضلا عن الاعتراف بتأثير تجربة الشيخ محمد ابن عبد الوهاب، وفضلا عن كون مفهوم الحاكمية وتضادّه مع مفهوم الجاهليّة يعتبر ناظماً للمتن النّظري السّياسي والأخلاقي لهذه السّلفيات جميعها باستثناء السّلفيات الوطنيّة التي كان وازعها متمركزاً في الكفاح ضدّ الاستعمار واستنهاض الهمّة العربيّة الإسلاميّة.

وإذا كانت أغلب هذه السلفيات المعاصرة تسبغ على مظاهر الحياة المجتمعية رؤيتها للخصوصيّة، والتي تقضي بالتميز السّلبي اتجاه كل ما يمتّ للمظاهر الحياتيّة الحديثة بصلة (4)، فان تيّار الإخوان المسلمين والتّيارات القريبة منه، وإلى جانب تساكنها نسبيّاً مع بعض تلك المظاهر الحياتيّة، إلا أنّها تنطوي على عقم نظريّ كبير يمس تنظيرها للدّولة، بحيث يحتوي مجمل رأيه بهذا الخصوص على الشعارات ذات القدرة التّعبويّة، والتي بإمكانها دغدغة مشاعر الأتباع، أما الدّولة ككيان اجتماعي يحتاج برنامجاً تفصيليّاً يحدّد شكل إدارتها وعلاج أزماتها الدّورية والطّارئة، ووضع خطط تضمن سير المصالح المنطوية هي عليها، فمثل هذا التّصوّر البرنامجي غائب تماماً عن تنظير هذا التيار للدولة (5)، ولا توجد سوى استيهامات تضع الواقع الراهن بين فكّي «الجاهليّة» المرفوضة، و«الحاكميّة» المرغوبة»، وهذا محط اتفاق بين كل أقطاب هذه السلفيات من محمد ابن عبد الوهاب إلى عبد السلام ياسين.

ولعلّ هذا الغياب مردّه إلى العقم النظري الذي يتّسم به هذا التيّار، وضعف قدرته التبريرية النظرية، فعلاوة على الجهل بالتراكم الذي حققته العلوم الإنسانية والاجتماعية، والجهل بضوابط التشريع «الوضعي» في الفقه الإسلامي (6)، هناك شرخ بين «حلم الخلافة» الذي يدغدغ آمال ومشاعر جمهور هذه التيارات، وبين الإمكانات المتاحة لأجرأته بما ينسجم مع ضرورات العصر (7). ولذلك فمعظم التجارب التي وصل فيها متبنو هذا الفكر إلى الحكم، كانت تجارباً فاشلةً، بحيث أبان أصحابها عن عجز تصوّري للدّولة ووظائفها وسبل تسييرها، وحتى حينما ينوجد لديهم رجال تقنيون فإنّ الإدارة السياسية التي ينبغي أن تموقعهم في أماكنهم السليمة وفق تصورات مضبوطة هي إرادة غائبة، وعلى سبيل المثال فتجربة حكم الإسلاميين في السودان (8)، وتجربة حكم الإخوان المسلمين في مصر فيما بين سنتي 2012/2013، والتي أظهرت بالملموس تخبّطاً وعجزاً نظريّاً في إدارة شؤون الدّولة.

جذور «الحاكمية»

يعود جذر الحاكمية إلى ما يضفيه أقطاب الفكر السّياسي الإسلامي المعاصر على تصورهم لمسألة «الحكم»، فعلى سبيل المثال، يحاول «سيد قطب» جاهداً أن يقنع بأن الذي يميز «التصور الإسلامي» عن غيره من التصورات في هذا الصدد هو «ربانيته»، بحيث يرى انه «تصور رباني جاء من عند الله بكل خصائصه، وبكل مقوّماته، وتلقاه الإنسان كاملاً بخصائصه هذه ومقوماته، لا ليزيد عليه من عنده شيئاً ولا لينقص منه شيئاً... وهو من ثم تصوّر غير متطوّر في ذاته، وإنما تتطوّر البشرية في إطاره، وترتقي في إدراكه وفي الاستجابة له» (9).

فلعل هذا المنطلق هو أخطر ما في الأمر، بحيث أن صاحب هذا التصور، والذي يتقاسمه معه بقية منظري الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، لا يترك مجالاً للاعتراض على التصور برمّته، ويجعل تفضيلات البشر وتأويلاتهم ماتحة حجيتها من الله، وبالتالي فهي غير قابلة للتصرف، وحتى إذا صادمت الواقع بدعوى لا نجاعتها فالعيب في الواقع وليس في التصور. من هنا تبدأ مسألة المآزق النظرية في التنظير لمسألة الحكم والسلطة وتدبير شؤون الدولة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. لقد نسج هذا الفكر

تصوراً حول المسألة من شانه أن يجعلها «حاكمية» تبدأ من الله وتنتهي إليه، غير عابئ بالمصادمات بين القيم العليا التي يدعي إلهيتها وبين الواقع العملاني الذي قد يقوض القيم ويهدمها، والدليل أن قيم الحق والعدل والأمان والمحبة لم ينجح حتى الأنبياء في تأبيدها وتوطيدها.
ويعتبر أبو الأعلى المودودي أول من نظر لمفهوم «الحاكمية»، وذلك من خلال كتابه: المصطلحات الأربعة في القرآن (10)، بحيث يرى أن تلك المصطلحات (الإله- الرب- الدين- العبادة)، هي مصطلحات تهيمن على القرآن، وأن هناك فهماً خاطئاً لها يجعلها تشير إلى معان قيد الأعمال، والحقيقة حسب المودودي أن ثمة تغييباً لجواهر تلك المصطلحات، بحيث أن المجتمع المسلم في نظره لا يدرك معاني الإله والرب والدين والعبادة، والخلاصة أن معاني تلك المصطلحات في القرآن حسب المودودي تنبع وتصب في آن واحد من حاكمية الله في الكون، وكأني به يضيق دائرة «الإسلام الحق» ليقصي السواد الأعظم منها، بحجة الاعتقاد الخاطئ، والاحتكام إلى الطاغوت (11).
هناك عدد من الآيات التي وردت فيها كلمات ذات الجذر اللغوي «حكم»، ومعظم معاني كلمة حكم تحوم حول دلالة الضبط والتقعيد والانضباط والقيد (12) (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك في ما شجر بينهم ثم لا يجدون حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما)، (أفحكم الجاهلية يبغون)، (ومن أحسن من الله حكما)، (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون/الفاسقون/الظالمون). لكن الملاحظ أن تجاور اللفظة وتقابلها مع مفردات من قبيل «الجاهلية»، «الكفر»، «الظلم» الفسق»، وتفضيل حكم الله على حكم غيره، كلها مساقات جعلت لفكرة «الحاكمية» قداسةً وألقاً يصعب الاعتراض عليه، وكرست لها ذلك الألق في المتن الموروث في التفسير، واستحالت تدريجياً مع انتقاءات أبي الأعلى المودودي وبعده حسن البنا في إشارات مقتضبة، ثم سيد قطب بتركيز شديد على المفهوم، لتصبح «وحدة تحليل» في كتب عبد السلام ياسين. أما محمد بن عبد الوهاب فلم ينحت مصطلحاً من هذا القبيل، لكن جل طرحه يصب في ما ذهب إليه الآخرون التالون له.
فالحاكمية والاحتكام إلى شرع الله في الموروثات هي أمور تتعارض مع حكم الطاغوت، والطاغوت يعني الاحتكام إلى غير شرع الله، بصرف النظر عن ما إذا كان التشريع الوضعي يسير في نفس المنحى المقاصدي للقرآن نفسه أم لا، فهو مرفوض. ناهيك عن كون معظم الأحكام الشرعية الواردة في القرآن هي إجمالات تحتاج إلى قوائم إجرائية تفصيلية لتنزيلها، وناهيك عن كون الحكم مهما كان عادلاً فتصريفه إجرائياً قد يهدم عدلانيته تلك. ولذلك فبمراجعة معظم مؤلفات مُنظري هذا التيار (13) يتبين أن ثمة إصراراً على تقسيم القوانين والنظم إلى «حاكمية وجاهلية»، فبالنسبة لسيد قطب مثلا «فالعالم كله يعيش في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها» (14)، ونفس الموقف يتكرر في مؤلف أخيه محمد قطب (15)، وفي مجمل مؤلفات عبد السلام ياسين (16)، وغيرهم من منظري هذا التيار.
إذا اختصرنا دلالة الحكم في ما يحيل إليه من معنى القضاء، والذي كان شائعاً ومعمولاً به، فان المفهوم نفسه والخبرة العملية التاريخية للدولة الإسلامية على مر العصور لم تراكم ولو النزر اليسير مما راكمته الدولة الحديثة من خبرة على صعيد تدعيم أركان مؤسسة القضاء، حيث أنه هناك

زخم هائل من التجربة المُمَعْمَلة الآن في معظم دول العالم في ما يعرف بـ «الإجراءات المسطرية»، وهي سلسلة مترابطة من الأعمال القانونية المؤسسية الدقيقة، والتي يتداخل في سبيل انجازها عمل السلطة التنفيذية بالقضائية، والتي ترمي انتهاء إلى التحقق من مدى نسبة فعل ما إلى شخص ما أو عدم نسبته إليه. وبالتالي تمهد هذه الإجراءات الأرضية لتنزيل الأحكام الموضوعية على الأشخاص المعنيين بالقضية المدنية أو الجنائية أو غيرها، وبالتالي تظهر أهمية الإجراءات في تسديد اتجاه المبادئ العامة أو تقويض أركانها. فأين هي الخبرة التاريخية للدولة الإسلامية التي كانت أو التي يراد لها أن تكون على هذا الصعيد؟، إضافة إلى أن الأحكام نفسها في معظمها تفصيلات فقهية لا يمكن مطلقاً الادعاء بصلاحيتها لكل الأزمان وبلا تاريخيتها.

وبطبيعة الحال يعمد الفكر السياسي الإسلامي المعاصر إلى إقصاء هذه الأسئلة عن دائرة النقاش، ويحتفظ بثنائيته الميكانيكية تلك دون مواربة، والأكثر من ذلك دون أن يخضع تلك المفاهيم (الحاكمية والجاهلية) لفحص تاريخي مفاهيمي، فالمعلوم أن إطلاق صفة «الجاهلية» على عرب الجزيرة قبل مجيء الإسلام، هو إطلاق قرآني، والحال أن عرب الجزيرة لم يطلقوه على أنفسهم، وتالياً فلم يكن المقصود به ما يقترب من معاني «الهمجية والوحشية والبدائية والتخلف»، المفردات المتداولة لوصف مجتمعات معينة، إذ الغاية لم تكن تأسيس موقف من منظومات السلوك والعادات والتنظيم الاجتماعي في الجزيرة، ولا الإيحاء بأن أهل الجزيرة العربية لم يكونوا أهل علم وكتابة وأدب ورأي (17)، إذ واقع الأمر يوحي بالعكس، ولم يكن أيضا موقفاً أخلاقياً من قيم العرب، بحيث أنهم كانوا أيضاً يتوفرون على كثير مما أقره الإسلام من أخلاقيات.

وبالتالي فموقف القرآن من عرب الجزيرة في الفترة السابقة على البعثة النبوية، كان موقفاً نابعاً من حركة ثورية في التاريخ أراد القرآن التأسيس لها، وكان مضمون تلك الحركة التاريخية قائماً على حشد المضطهدين من عبيد ومهمشين في معسكر، يقابل معسكر «الملأ المكي» والارستقراطية القرشية، ولهذا لعبت الدعوة إلى توحيد الله دوراً في حفز هؤلاء المضطهدين كي يقتنعوا بدنو المسافة بينهم وبين من ساد الاعتقاد بأنهم سادة، بحيث العبودية أصبحت لله وحده، ومن جهة ثانية لعب تحريم العلاقة العقدية أيا كانت مع الأوثان دوراً في ضرب أحد أسس التجارة التي كان يرتكز عليها الملأ المكي الارستقراطي، ولهذا كان خطاب هذا الملأ نحو «النبي» شاملاً (وما نرى اتبعك إلا الذين هم أراذلنا)، وكان الرد ضارياً على الحركة الإسلامية الوليدة (18).

لعل هذا يدل على أن القرآن في إطلاقه لذلك الوصف لم يكن يقصد منه تعميماً على كل ما لا ينصاع للأحكام المجملة الواردة في القرآن، والتي أغلبها أحكام تهم الأحوال الشخصية، ولا صلة لأي منها بشؤون الحكم، وتنظيم الدول، ونظم العلائق بين السلط، وكتابة الدساتير، وما شاكل هذه القضايا من موضوعات النظرية السياسية الحديثة. فالقرآن خلو حتى من التنصيص على اسم وشكل الدولة التي يخلط الفكر السياسي الإسلامي المعاصر بينها وبين مفاهيم الحاكمية والجاهلية وما إليها. وزيادةً على ذلك هل يكفي أن يتبنى هذا الفكر موقفاً سلبياً من الجاهلية منادياً بالحاكمية كي يسوغ لنا الإقرار بأنه يتوفر على بناء نظري، أو على نظرية سياسية بالمعنى الدقيق للكلمة.

وبالرغم من أنه ليس المشكل في كون دلالة الحكم في القرآن تحيل على القضاء كما يذهب إلى ذلك الكثير من معارضي تيارات الإسلام السياسي المعاصر، بحيث أن الرد على هذه التفرقة التي يقيمونها بين الحكم المحيل على الدولة وبين الحكم بمعنى القضاء سيكون منبعثاً من التماثل القائم بين المظهرين (القضاء/الدولة). فالدولة حكم بين الأفراد في نظرية العقد الاجتماعي، وجهاز قمعي فوق رقابهم في النظرية الماركسية، يحكمهم ويحكم بينهم فيما يختصمون فيه، بل إن آلية القضاء هي الآلية التي تظهر من خلالها بشكل أكثر وضوحاً قدرة الدولة وسلطاتها وهيمنتها. بالرغم من كل ذلك فالمشكل يكمن في التصور الذي يلف فكرة «الحكم» في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، بحيث يتصور أن ثمة معطى فوق بشري يحكم بين البشر فيما هم فيه يختصمون.

مفهوم «الدولة الحديثة» اللامفكر فيه

ولعل التلازم بين السيادة والمواطنة في الدولة الحديثة هو أحد المواضيع الجوهرية الغائبة تماماً عن التنظير للدولة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وهو غياب يسببه الحجم الكبير الذي تحظى به التأويلات الخاطئة والمشوشة لدلالاتي «الحاكمية» و»الجاهلية»، فالأرضية التي ينبني عليها التصرف في الدولة الحديثة وإن نظرياً هو ذلك التلازم، وهو الضمانة للحد من غطرسة شبكة المصالح التي تتربص بجهاز الدولة، والضمانة أيضا لحماية المساواة على أرضية المواطنة من الفكر الذي يقصي عن دائرة «المواطنة» على خلفية الانتماء العرقي والطائفي، وعقاباً على التفضيلات الفرضية والرأي السياسي أحيانا. فالاختبار الأول الذي ينبغي أن يمر منه الفكر السياسي الإسلامي المعاصر كي يبني نظرية سياسية شاملة لمفهوم واضح عن الدولة، هو وضع مفاهيم «الحاكمية» و»الجاهلية» و»الطاغوت» على محك المساءلة التاريخية، وفاءً على الأقل لما أراد القرآن أن يكونه، حركة تاريخية قرآنية تتقدم بمكتسبات البشرية للأمام، تستوعب الجيد (استيعاب القرآن لفضائل عرب الجزيرة)، وإعادة ترتيب الهيكلية الاجتماعية بما يخدم العصر وأهله.

إن التقاطع الحاصل بين السلفيات الدينية المعاصرة في الفضاء السياسي العربي الإسلامي أدى إلى ولادة تيارات متطرفة أزالت كل ما هو إيجابي في تجارب الوهابية والإخوان المسلمين وما يماثلهما، وأطلقت العنان لكم من الانغلاق والتطرف المتمحور حول مفاهيم «الحاكمية» و»الجاهلية» و»حكم الطاغوت» وغيرها. وزادت بعض السياقات السياسية من منح فرص الانتعاش لهذه التيارات، فمثلا كان قمع الإخوان على العهد الناصري، واستقبال المملكة العربية السعودية لهم سبباً كافياً لكي تنمو بذرة وهابية ضمنهم، وكانت هي التي عجلت بظهور «الجماعة الإسلامية» فيما بعد، وانتعاش هذا

التلازم بين السيادة والمواطنة في الدولة الحديثة، موضوع متواضع التناول في أدبيات «الدولة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر»، ومرد ذلك، التأويلات الخاطئة والمشوشة لدلالاتي «الحاكمية» و»الجاهلية».

التيار مع تجربة «الجهاد الأفغاني»، وصولا إلى ظهور القاعدة ثم داعش، وتطور الأمر من مجرد تيارات سياسية تتبنى مفاهيم تراثية تقحمها قسراً في الواقع الراهن، إلى تيارات منغلقة متطرفة تسيء إلى نفسها والى الإسلام وإلى الإنسانية جمعاء، وكل ذلك بادعاء أنها «سلفيات».

الهوامــش :

1 ـ تمييزاً له عن الفكر السياسي العربي القديم بمختلف اتجاهاته والذي شرع في التشكل خلال فترة الفتنة الكبرى التي عصفت بدولة الخلافة في صدر الإسلام وأنجبت تيارات كثيرة ليس هذا المجال مناسباً للحديث عنها.

2 ـ تسمى حركته في الدراسات التي تتناولها "السلفية الوهابية" وذلك تمييزاً لها عن السلفيات الوطنية التي ستنشأ فيما بعد على يد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعلال الفاسي، وهناك من يستخدم عبارة "الوهابية" للقدح، وليس هذا هو المعنى الذي نقصده حينما نوردها. للاطلاع على تاريخ هذه الحركة نسبة إلى مؤسسها، يراجع:

ـ فاسيلييف، تاريخ العربية السعودية، ترجمة خيري الضامن وجلال الماشطة، نشر دار الفارابي، بيروت، طبعة 2011.

ـ لويس دوكرانسي، الوهابيون: تاريخ ما أهمله التاريخ، ترجمة مجموعة من الباحثين، رياض الريس للكتب والنشر، دون تاريخ ومكان النشر، دون رقم طبعة.

3 ـ يظهر ذلك التأثير في تبني الخميني لأطروحة الحاكمية في كتابه "الحكومة الإسلامية"، زيادة على الحركة النشطة التي وسمت ترجمة كتب سيد قطب.

4 - عمار علي حسن، الخصوصية الثقافية في الخطاب الفكري الإسلامي المعاصر، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، العدد 340، يونيو 2007، ص25.

5 ـ هذا هو الطرح الذي اشتملت عليه مناظرة فرج فودة مع الشيخ محمد الغزالي والمستشار مأمون الهضيبي ومحمد عمارة ومحمد خلف االله. يراجع: خالد محسن (معد للنشر)، مناظرة: مصر بين الدولة الإسلامية والدولة العلمانية، مركز الإعلام العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1992، ص45 وما بعدها.

6 ـ والذي يقتضي اجتهاداً مقاصدياً مستوعباً لوسع المجتمع وتحولاته وضروراته، ومستثمر لما تتيحه العلوم الإنسانية والاجتماعية من طرائق في التحليل والمعالجة، وتعدد التخصصات. يراجع: نور الدين بن المختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته، الجزء الثاني، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف القطرية، رقم 66، السنة الثامنة عشرة، الطبعة الأولى، أكتوبر/نوفمبر 1998، ص170.

7 ـ اغناتنكو، خلفاء بلا خلافة، ترجمة يوسف إبراهيم الجهماني، دار حوارن للنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 1997، ص233/242.

8 ـ للاطلاع على تفاصيلها وافية يراجع: حيدر إبراهيم علي، أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجا، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1991.

9 ـ سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السابعة، 1980، ص 47.

10 ـ أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة في القرآن، تعريب محمد كاظم سباق، دار القلم، الكويت، الطبعة الخامسة، 1981.

11 ـ نفسه، ص8/16.

12 ـ راجع لفظة "حكم" في لسان العرب.

13 ـ منها: معالم على الطريق لسيد قطب، ومؤلفات مصطفى مشهور، ومؤلفات محمد قطب، ومؤلفات عبد السلام ياسين. فكلها مؤلفات لا تخلو من ثنائية الحاكمية والجاهلية، وتعتبر كل عدم انصياع للأحكام القرآنية هو حكم طاغوت، بصرف النظر عن منتوجيته العدلانية للبشر.

14 ـ سيد قطب، معالم على الطريق، منشورات التوحيد الخالص، دون رقم طبعة ولا مكان نشر ولا سنة النشر، ص5.

15 ـ محمد قطب، جاهلية القرن العشرين.

16 ـ يراجع منها على سبيل المثال: المنهاج النبوي: تربية وتنظيماً وزحفاً، الشورى والديمقراطية، الإسلام وتحدي الماركسية اللينينية، فكلها مؤلفات لا تني عن وصم النظم الحديثة والقوانين الوضعية بالجاهلية.

17 ـ في معرض نقاشه حول مسألة "الأمي" والأمية في القرآن يعرض الجابري إلى دلالات تختلف عما دأب عليه التفسير الكلاسيكي. وينتهي إلى أن المعنى بعيد تماما عما يحيل عليه خطأ من معاني الجهل بالقراءة والكتابة. يراجع: محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2010، ص77 وما بعدها.

18 ـ طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1981، ص157 وما بعدها.

«الإسلام الثوري» أو الحركات «الجهادية» من وجهة نظر سيكولوجية

حمزة الوهابي *hamzaelouahhabi@gmail.com* // طالب باحث

كثرت الدراسات والكتابات حول ما يعرف بـ«السلفية الجهادية» في العشرية الأخيرة، خصوصاً مع صعود وتزايد اقبال الشباب المسلم على الانتماء إلى الحركات الجهادية الإسلامية، وذلك منذ الهجوم على برجي التجارة العالمية في نيويورك سنة 2001 وكذا مع الضجة الإعلامية التي أحدثها تنظيم «القاعدة» بقيادة زعيمه أسامة بلادن. ومع الهبة الإعلامية الجديدة للتنظيم «الجهادي» الإسلامي الجديد المسمى «تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام» [«داعش»]، ازداد اهتمام الباحثين بهذه الظاهرة كظاهرة اجتماعية وسياسية وفكرية.

ولقد صب جهد جل هؤلاء الباحثين على مقاربة الموضوع بالأساس على البنية الفكرية المشكل للعقلية الجهادية، بمعنى تصب في مدارسة التراث الإسلامي أصولاً وفقهاً وعقيدةً وشريعةً وتاريخاً. ذلك أن السبب الرئيس في ظهور التنظيمات الإسلامية «الجهادية»، جاء كردة فعل للشباب المسلم على أفول نجم الإسلام وتخلف أمته، وانضواؤهم تحت هذه الألوية لم يكن إلا سعياً إلى إعادة مجد الإسلام من خلال تمثل أحكامه وغرسها في الواقع، وذلك فيما يعرف عندهم بـ«تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة دولة الإسلام» التي ستتكفل بـ«إحقاق الحق وتقويض عرى الباطل والكفر، لعودة عزت الإسلام والمسلمين الذي بدأ مجده أول ما بدأ بقوة سيف أهله الذين جاهدوا ورابطوا ونصروا».

إلا أن هذه الدراسات أهملت دافعاً مهماً وأصيلاً في الذات الإنسانية ألا وهو الدافع النفسي. فجلها لم يتطرق إلى الدوافع النفسية السيكولوجية التي جعلت من الشباب المسلم في العالم المتخلف بالخصوص يتأثر بهذه الشعارات السلفية المثالية والبراقة.

إن انفجار هذه الهجرة التي يقوم بها الشباب في العالم الثالث والدافعة له إلى تبني هذه الأفكار وهذه الأشكال وما يحيط بها من ظروف وما تحركه من قوى وعوامل، تعتبر في نظرنا فرصةً كاشفةً لما يعتمل في بنية المجتمعات المتخلفة من عنف، وما يصطرع فيها من مآزق وتناقضات، وهي بالتالي تبين لنا ما يتعرض له الشباب في هذه الأوساط من قهر واعتباط وما يحل بقيمته الإنسانية من هدر.

ما يميز «الجهادي» سلوكياً أيضا تماهيه بالمتسلط على بعدين، هناك مستوى التماهي ببعد عدوانيته حيث يقوم «الجهادي» بقلب الأدوار فيلعب دور القوي المعتدي من خلال قهر الحلقة الأضعف منه.

وهذا ما دفعنا أساساً إلى افتراض أن الأساس الدافع إلى التسلف كان سيكولوجياً ابتداءً وانتهاءً.
بداية وبداهة تجدر بنا الإشارة إلى أن هذه المحاولة تروم فتح الطريق أمام أبحاث ميدانية أكثر تمرساً لمحاولة فهم «الجهادي» في معناه الحديث بنوعيته وخصوصية وضعه وبشكل حي وواقعي.
وعليه ما هي أهم الملامح والدوافع النفسية للجهادي؟ وما هي الدلائل السيكولوجية في مظاهره السلوكية؟

المبحث الأول : الملامح والخصائص والدوافع النفسية للجهادي:

ينحدر جزء كبير إن لم نقل معظم «الجهاديين» من أواسط أكثر فقراً وأكثر تخلفاً في العالم، ذلك أن جلهم عاش في أحياء هامشية في دول متخلفة اقتصادياً واجتماعياً. ومعلوم أيضا أن هذه البنيات ينتشر فيها العنف بكل أشكاله، أولها عنف الطبيعة المسلط على هذا الإنسان، إذ تبدو أخطار الطبيعة مضخمة بالقدر نفسه التي تتضخم فيه مشاعر عجزه وقلقه اتجاهها، لذلك تجده دائماً يحاول التخفيف منها من خلال التمسك بالماورائيات أو من خلال التقرب من القوى التي تسيطر على الكون.
تضاف إلى هذا النوع من القهر نوع آخر هو أشد فتكاً بنفسيته وهو القهر الإنساني، فالمجاهد كجزء لا يتجزأ من عالم القهر وهو التمثل العملي الواضح للإنسان المتخلف هو في النهاية مقهور أمام القوة التي يسلطها ويفرضها عليه المتسلط عليه (صاحب السلطة). فلا يجد الإنسان المقهور «الذي هو الجهادي في هذه الحالة» مكانة له في علاقة التسلط العنفي هذه سوى الرضوخ والتبعية، فهو يعيش في عالم بلا رحمة أو تكافؤ وإذا أراد المجاهد أو فكر في التمرد فسيأتي الرد أقسى وأمر فيقهره على كبت أفكاره، وهذا ما يؤدي إلى نشوء علاقة أنا-ذاك البديلة لعلاقة أنا-أنت القائمة على المساواة والتكافؤ، مما يجعل هذا المقهور يفتقد الاعتراف به كقيمة انسانية أو تقدير قيمي لحياته وقدسيته.
مع هذه التمحلات يصير الطابع الرسمي للخصائص النفسية المشكلة للجهادي قائم على محور التسلط والاستكانة وما يستتبعها من انعدام جذري للشعور بالأمن، غير أن هذه الاستكانة تبقى محطة أولية قد تطول أو تقصر باختلاف الظروف والملابسات التي تتعرض لها الشخصية الإنسانية. وأبرز ما يطبعها هو اجتياف عملية التبخيس المشكلة التي يغرسها المتسلط في نفسية المتسلط عليه، فيميل بالتالي إلى التقليل من ذاته ولومها وتحقيرها ونعتها بالتخاذل والاستكانة والركون.
إن هذه الحالة العلائقية وما يستتبعها من إحساس بالعجز أمام المصير المهدد دوما، وانعدام مشاعر الأمن اتجاه قوى الطبيعة وقوى التسلط الإنساني تؤدي إلى بروز مجموعة من العقد أهمها على الإطلاق حسب الدكتور مصطفى حجازي عقدتي النقص واضطراب الديمومة (1).
تعمد الفئة المتسلطة إلى تغذية عقدة النقص والعجز لدى الإنسان المقهور حتى تظل استكانتها وتبعيتها، وتتجلى هذه العقدة بوضوح ظاهر في موقف الإنسان المقهور من السلطة إذ أنه يكون دائم الخوف منها وغير قادر على مواجهتها مرحلياً (2).
وعقدة العار هي التتمة الطبيعية لعقدة النقص، فيحصل أن يشعر المقهور بالخجل من ذاته الناقصة التي هي تعبير عن عار وجودي يصعب تحمله. ما يدفعه إلى التستر على عقدته من خلال استعراض

أمجاد الماضي أو من خلال التمسك بأحلام مثالية ستحقق له من خلال نعيم الجنة التي سيدخلها بعد الاستشهاد (3).

أما اضطراب الديمومة فهو تعبير عن عجز الإنسان المقهور عن التحكم بمصيره، بحيث أن الماضي والحاضر والمستقبل تشكل الأبعاد الثلاث للديمومة، فالماضي يحدد الحاضر والمستقبل. بمعنى أن القهر المسلط عليه ينعكس على تجربته الوجودية للديمومة على شكل تضخم آلام الماضي وتأزم معاناة الحاضر وانسداد آفاق المستقبل (4).

وبما أن هذه الآلام المعنوية والمعاناة الوجودية لا يستطيع المقهور أن يتحملها إلا بقدر ولمدة معينة تدفعه إلى العيش في مرحلة احتقان داخلي وانفعال وتوتر نفسي خطير داخل طور سكوني سمي بمرحلة (الاضطهاد) لينفجر بعدها في مرحلة موالية هي مرحلة التمرد والمجابهة سميت بمرحلة (ردة الفعل) وهي التجسيد الفعلي لسلوكات «الجهادي». فيصير العنف المسلح أسمى التعابير وأوضحها وأسهمها للتخلص من عقدة الجبن والنقص والعار والخوف التي غرسها المستلط في عروقه خلال مرحلة الاضطهاد.

فيجد ذاته أخيراً من خلال العنف، فينقي نفسه من الكسل والخبل والإتكالية التامة والتسويف، بحيث تنقل الأدوار من خلال السلاح. إذ يحدث الأخير انتقالاً جذرياً فيها، فيتحول الضعف إلى قوة بحيث يمد العنف الجهادي في مجابهة التسلط بنوع من الإحساس بالقوة يصبح رمزاً للحياة فيتغلب «الجهادي» (الإنسان المقهور) على شعور الخوف من الموت. فتحدي الموت يصير انتصاراً وجودياً وتغلباً معنوياً على القهر والخوف كتعبير عن الموت.

يصبح السلاح حينذاك ذا دلالة مبالغ فيها تكاد تكون سحريةً، إذ هو الإصلاح وهو الحل الأنسب للتخلص من كل المآسي والآلام بالنسبة للمقهور الذي لم يعد يفلت فرصة في استخدامه واستعراضه كقيمة وحقيقة وجودية وحيدة.

المبحث الثاني : الدلائل الذهنية السيكولوجية في مظاهره السلوكية:

إن أكثر مظاهر «الجهادي» بروزاً هو توجهه إلى الماضي والتمسك بالتقاليد والأعراف كتعبيرات دينية، وتزداد سلفيته شدةً وبروزاً بقدر ما يكون تخلف المجتمع كبيراً وبشكل يتناسب طردياً مع درجة القهر الممارسة عليه من طرف المستلط. وتشيع السلفية بشقيها الرضوخ إلى التقاليد والاحتماء بالماضي وأمجاده، وبمقدار ما يحسه «الجهادي» من عجز وضعف وغلبة على أمره اتجاه تسلط المتسلط عليه يحس أيضا بإحساس القهر اتجاه غوائل الطبيعة وعنتها.

المواجهة الأسلم لهذه الحركات الجهادية ليست عسكرية، إذ أن المواجهة العسكرية لن تفضي إلا إلى مزيد من العنف والعنف المضاد، والواقع خير مثال على فشل الطرح العسكري.

تتعدد الأوجه الدفاعية لتمسك المقهور بالتقاليد وشرائع الدين كتعبير ذهني عن النقصان الذي يعانيه، أبرزها تلك الأوجه التي يتحصن بها لمجابهة السلطة أو الاستعمار اللذين يشكلان بالنسبة له تهديداً كيانياً لتراثه وانتمائه ونظرته للوجود، إذ أنه يحمل خطر الاندثار وفقدان الاعتبار الذاتي. فيصير الانسان المقهور (مشروع جهادي) الذي يحس بأن لا شرف له في القهر المسلط عليه يستمد شرفه من خلال التمسك بالتقاليد والأعراف ومراعاة العادات وشرائع الدين ويتخذ من قدرته على مراعاة المعايير مصدراً للكبرياء والرضا عن الذات.

وكذلك من المعالم الذهنية للجهادي رجوعه إلى الماضي المجيد زمن الفتوحات والانتصارات باسم الدين والله، والتماهي بأبطال هذه القصص التاريخية، ما يدفعه إلى اللوذ بها من الواقع.

ويضاف إلى هذه المعالم الذهنية سلوكات عملية يأتيها «الجهادي» كتعبيرات عملية لحالة القهر التي يعيش فيها، ومن أهم تلك التعبيرات السلوكية ذوبانه في الجماعة الإسلامية الجهادية والإتكالية (5)

إن التنظيم «الجهادي» في هذه الحالة حسب علم النفس الاجتماعي وليد الاحساس بالتهديد الخارجي، بحيث ينقسم العالم في نظرها إلى خارج وداخل، الخارج هو «العدو اللدود»، «مصدر الخطر»، أو «الكافر عدو الله» و»جند الله». والموقف منه بالنسبة لهذه الجماعات يكون في البداية انسحابياً تجنبياً، بحيث ينعزل ابناء هذه التنظيمات في مقراتهم وثكناتهم في مرحلة كمون للتشبع بأفكار ومعارف تحصنهم منه، ثم ينتهي الموقف السكوني ليتخذوا لهم موقفا آخر يكون طابعه الهجوم التدميري من خلال ممارسة العنف المادي عليه بدل العنف الرمزي المعنوي المتخذ في البداية لشكل الاعتزال والتكفير والإخراج من الملة والجماعة والدين (6).

وأما الإتكالية فهي صورة لعدم قدرة «الجهادي» على التصدي لقدره ومجابهة تحدياته، إذ يلوذ «الجهادي» بقوى كبرى خيالية تحميه ويجد نفسه في وضعية تبعية اتجاهها. ومن أهم هذه الشخصيات البطلة بالنسبة له الزعيم (زعيم التنظيم «الجهادي») أو ما يسمى في أدبيات التنظيمات «الجهادية» بالأمير، وهناك الشخص الهلامي الآتي من وراء التاريخ ليخلص البشرية من الظلم والشرور (المهدي المنتظر).

وتكون أحاسيس «الجهاديين» اتجاه هذه الشخصيات سحرية هوامية إذ يمثل الأمل والخلاص الحقيقي من وضعية المأزق الذي لا حيلة له في رفعه أو رده بجهده الشخصي. إنه يحلم أن يستيقظ يوماً ما على صورة مفاجئة يجد بطله قد خلصه من كل القيود والقهر الرازح فيه.

وتكون العلاقة اتجاه الزعيم المنقذ هوامية كما قلنا، لأنها ليست علاقة مع إنسان فعلي له قدرات وطاقات وحدود وعيوب، إنها نوع من التماهي الإسقاطي، بمعنى أنه يسبغ على شخصه كل تصوراته الطفلية بالقوة والقدرة ويجعل منه الصورة النقيض تماماً لصورته عن نفسه. إنه يعيش بتصور خرافي يسقطه على الزعيم، يجعل علاقته معه لا تقوم على أساس انسان وآخر بل على أساس علاقة إنسان ـ ما فوق الإنسان.

وما يميز «الجهادي» سلوكياً أيضا تماهيه بالمتسلط على بعدين، هناك مستوى التماهي ببعد عدوانيته حيث يقوم «الجهادي» بقلب الأدوار فيلعب دور القوي المعتدي من خلال قهر الحلقة الأضعف

منه، وهذا التماهي يحمل في ثناياه وهم الخلاص الذاتي من خلال فض الالتزام بوضعية القهر والتنكر للحالة السابقة. فيدفن الصورة السابقة المحقرة عن الذات من خلال دفن الماضي من ناحية وسحب الاعتراف بارتباطاتها الانسانية من ناحية أخرى (7).

وهذا عين ما يفسر الميل العدواني والشطط والتطرف والعنف في سيكولوجيا «الجهادي»، إذ بمقدار ما يبرز الماضي في الوجود يندفع «الجهادي» في حركة هروب من الذات وارتماء في أحضان المتسلط فيما مضى من ممارسة القهر والتجبر على الضعفاء، وقهر الخصوم والمعارضين حتى من داخل جماعته وذلك في تماهٍ سافر مع القيم التي ثار ضدها. كما يفسر ذلك خوف المقهور من العودة إلى حالة القهر التي جاء منها والتي رزح تحتها وقتا من الزمن، فكلما تجلى الماضي أمامه سارع إلى طمس معالمه بقوة السلاح، غير مكترث لقيمة العدل والدفاع عن الضعفاء وغيرها من الشعارات التي كان يحمل في مرحلة الكمون التي مر بها.

نعتقد أن المواجهة الأسلم لهذه الحركات «الجهادية» ليست عسكرية، إذ أن المواجهة العسكرية لن تفضي إلا إلى مزيد من العنف والعنف المضاد، وتنامي أمثال هذه الجماعات العنيفة، والواقع خير مثال على فشل الطرح العسكري اتجاه الجماعات «الجهادية» الإسلامية، فالعسكر لم ينه العنف الجهادي في أفغانستان ولا هو أنهاه في العراق وكذلك الحال اليوم بالنسبة لسوريا. إن ما يجب أن نفعله حيال هذه الظاهرة الاجتماعية ذات الأبعاد السيكولوجية هو ترسيخ ثقافة الحرية والديمقراطية والاختلاف في البلدان المتخلفة والقضاء على الهشاشة والتخلف والفقر، والقضاء على كل أسباب الاضطهاد المؤدية إلى تنامي العنف والتمرد، وبعبارة مختصرة يجب القضاء على التسلط حتى يتأتى لنا منع شبابنا من الاحتماء بالجماعات «الجهادية».

الهوامـش:

1 ـ مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الانسان المقهور، الطبعة العاشرة 2013 المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء-المغرب، ص 40.
2 ـ المصدر نفسه، ص 45.
3 ـ المصدر نفسه، ص 47.
4 ـ المصدر نفسه، ص 49.
5 ـ المصدر نفسه، ص 103.
6 ـ المصدر نفسه، ص 113.
7 ـ المصدر نفسه، ص 126.

أوراق في موقف السّلفية من العمل السياسي من خلال كتاب «السلفيون والربيع العربي» لمحمد أبو رمان

نفيسة الزكي zakinafissa1@gmail.com // أستاذة باحثة في مجال علم النفس المتعلق بالشغل والتنظيمات

في مارس 2013 صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت في طبعة أولى كتاب «السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية» لمحمد أبو رمان الباحث في مركز الدراسات الإستراتيجية بالجامعة الأردنية، والخبير في حركات الإسلام السياسي وقضايا الإصلاح في الأردن، والحاصل على درجة الدكتوراه في العلوم السياسية، تخصص نظرية سياسية-فكر سياسي، من جامعة القاهرة في العام 2009، ودرجة الماجستير في العلوم السياسية من جامعة آل البيت في العام 2000، ودرجة البكالوريوس في العلوم السياسية من جامعة اليرموك في العام 1995، وبالإضافة إلى هذا الكتاب صدرت لمحمد أبو رمان مجموعة من الكتب والدراسات الأخرى، باللغتين العربية والإنجليزية، حول الحركات الإسلامية في الأردن، من أبرزها كتاب «الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي (الشبكة العربية للأبحاث والترجمة، بيروت، 2010)، وكتاب «بين الحاكمية وسلطة الأمة: الفكر السياسي للشيخ محمد رشيد رضا (وزارة الثقافة، عمان، 2010).

وهذا الكتاب يقع في 306 صفحة من الحجم الكبير قسمه صاحبه إلى خمسة فصول كبرى تندرج تحت كل فصل منها ثلاثة عناوين فرعية على الأقل، وفصل تمهيدي بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة وملحقان مع فهرس للموضوعات وفهرس للمصادر والمراجع، وقد كان هدف محمد أبو رمان في هذا الكتاب كما صرح في مقدمته هو محاولة ردم الفجوة المعرفية حول السلفيين وذلك بدراسة هذه المجموعات والحركات وتأثير الثورات الديمقراطية العربية عليها من جهة، وتأثيرها هي من جهة أخرى على المشهد السياسي في العديد من الدول العربية خلال الفترة القادمة، وصولا إلى مناقشة مدى وجود تحولات في الموقف السلفي من الديمقراطية والتعددية واستنطاق الأجندة السياسية والاجتماعية السلفية؛ والمقارنة بين تجربة السلفيين السياسية الجديدة وتجربة الإخوان الذين كانوا يقدمون خطاباً سياسياً مشابها في بعض جوانبه للخطاب السلفي قبل أن يطوروه إلى القبول الكامل بالديمقراطية وشروطها. (1)

خلال الفصل التمهيدي حاول الكاتب أن يجيب عن سؤال من هو السلفي أولاً، ثم الانتقال ثانياً إلى معرفة موقفه من العمل السياسي واستراتيجيات التغيير والإصلاح، من خلال إعطاء مجموعة من

الأمثلة عن مجموعات يقوم الفقه السياسي لديها على مبدأ طاعة ولي الأمر وقبول حكم المتغلب، ومجموعات أخرى على مبدأ المفاصلة وتكفير الحكام والخروج عليهم، إذ ليست السلفية متجانسة في الاديولوجيات والأفكار، بل هي توجهات وتيارات متعددة متنوعة، متباينة، وفي كثير من الأحيان متضاربة في اتجاهاتها السياسية.

«الربيع السلفي» في مصر

في الفصل الأول المعنون بالثورة المصرية: الربيع السلفي أكد الكاتب على مسألة تباين مواقف الاتجاهات السلفية المصرية من الثورة؛ إذ وقف السلفيون الحركيون منذ البداية معها، وقدموا فتاوى بشرعيتها، بينما وقفت مجموعة أخرى ضدها، أما التيار الأكبر (الدعوة السلفية في الإسكندرية) فغلب على موقفه في البداية التشكيك في أمر هذه الثورة وما يحيط بها، كما أكد الكاتب على أن السلفيين وإن كانوا جميعا لم يدخلوا اللعبة السياسية بصورة مباشرة قبل الثورة المصرية فإنهم يختلفون في تبرير ذلك العزوف وتأصيله، ويختلفون أيضا في الموقف من النظام المصري من جهة ثانية بين مؤيدين ومعارضين ومحايدين، كما إن أفكارهم السياسية وإن كانت فيها ملامح مشتركة عامة، كالموقف من الديمقراطية والدولة المدنية والعملية التشريعية إلا أنهم يتباينون في تفاصيل مفصلية ومهمة، لكن بعد حدوث الثورة ونجاحها في إسقاط النظام كان أمام الحركة السلفية خياران لا ثالث لهما، إما الإصرار على مواقفها السابقة بعدم الدخول في اللعبة السياسية وبالتالي ستكون خارج التأثير السياسي، وهو موقف التيار المدخلي (2)، أو الانتقال إلى صيغة جديدة من القبول بالديمقراطية وتكييف ذلك مع أيديولوجيتها، وهو موقف التيار القطبي بقيادة محمد عبد المقصود، والدعوة السلفية في الإسكندرية. هذا التحول استلزم -بحسب المؤلف- تبريراً شرعياً وأيديولوجياً [فكرانياً]، فكان التركيز على هوية الدولة، بينما كان الصراع على الدستور بمنزلة العربة التي ركبها السلفيون في تبرير هذا الانتقال من رفض المشاركة السياسية والاستنكاف عن العمل الحزبي إلى الدخول في قلب العملية السياسية والنقاشات الدائرة بذريعة حماية الهوية الإسلامية من جهة، والصراع مع التيارات التي تريد تغييرها من جهة ثانية ومحاولة استثمار الديمقراطية للوصول إلى حلم تطبيق الشريعة الإسلامية من جهة ثالثة عبر الوصول إلى الأغلبية في البرلمان المصري، مع التأكيد على أن النظام الديمقراطي أفضل من الحكم الاستبدادي، لكنه مرحلة مؤقتة في اتجاه إقامة الحكم الإسلامي.

في الفصل الثاني «السلفي الحزبي: أسئلة جديدة وتحديات مختلفة» انتقل بنا الكاتب إلى حقيقة تغير السلفيين بعد الثورة والذين كان نشاطهم بالأمس القريب يقوم على التعليم الديني والتربية والدعوة، بل والاستهتار بالعمل السياسي وما يمكن أن يأتي به من نتائج ومكتسبات، ويعتبرونه إضاعة للوقت والجهد في ما لا ينفع، بينما هم اليوم يتجهون بصورة فاعلة وكبيرة للمشاركة في العملية السياسية، عبر تأسيس الأحزاب والاشتباك مع الرأي العام والإعلام، الشيء الذي سيؤدي بعد مخاض داخلي إلى انبثاق وتأسيس حزب النور الإسلامي الذي سيشارك في انتخابات مجلس الشعب والشورى والذي سيحل ثانياً بعد جماعة الإخوان المسلمين ليجد نفسه أمام جملة كبيرة من التساؤلات عن برنامجه

السياسي والاجتماعي وهو لا يزال في الطور الأول من التحول نحو العمل السياسي.
فعلى صعيد الأجندة السياسية للسلفيين هيمن على الخطاب السلفي خطاب «الشريعة الإسلامية» والذي يبدو أكثر حساسية تجاه العلمانيين والليبراليين إذ يتحفظ على الدولة المدنية ويعلن أنه يقبل بالديمقراطية المقيدة بضوابط الشريعة الإسلامية كما أنه يفصل ما بين الآليات والفلسفة فيقبل الأولى ويدع الثانية، وعلى الرغم من أن السلفيين يقولون بالديمقراطية المقيدة بالشريعة الإسلامية ويصرون على ذلك إلا أنهم يؤكدون في الوقت نفسه التزامهم بنتائج الديمقراطية وصناديق الاقتراع ومبدأ تداول السلطة والقبول بالتعددية السياسية، وهذا موقف يمثل حالة متقدمة حتى على ما كانت عليه جماعة الإخوان المسلمين قبل عقدين من الزمن، عندما كانت لا تزال مترددة في القبول بذلك ومنقسمة بين تيارين الأول أيديولوجي والثاني براغماتي.

صورة السلفيين وهواجس أسلمة المجتمع

هذه المحددات تجاه الديمقراطية والتي برزت بعد نجاح الثورة أصبحت تعكس هواجس التيارات الأخرى من السلفيين؛ والمتمثلة في القلق من سعي السلفيين إلى أسلمة المجتمع صاحب العرقيات المتعددة على المستوى الاجتماعي والاقتصادي بعدما برزت صورة نمطية عن السلفيين تتميز عموماً بالتشدد سواء على صعيد الفتاوى الفقهية أو على صعيد غياب المرونة في التعاطي مع الشأن الاجتماعي عموماً، كما تمثلت هذه الهواجس في ما إذا كان السلفيون يمتلكون تصورا لمشكلات المجتمع المصري من ناحية أو أنهم سيعملون على أسلمة الاقتصاد من ناحية أخرى كالتعامل مع البنوك والسياحة والموارد الاقتصادية الأخرى.
في الفصل الثالث «تصدير الثورة السلفية المصرية» قام المؤلف بدراسة السلفيتين اليمنية والأردنية، الأولى كنموذج على وقوع الثورة، والثانية كنموذج على عدم وقوعها وذلك بعد التوصل إلى نتيجة مفادها أن السلفية المصرية ما بعد الثورة أصبحت هي العامل المؤثر في الحركات والجماعات السلفية الأخرى في المنطقة العربية، بعدما كانت السلفية السعودية هي مركز التأثير.
ففي الحالة اليمنية انقسم السلفيون بين محذر من معصية ولي الأمر ومن هذه الفتنة، وبين من قالوا بمواقف أقرب إلى الثورة، وبين من قالوا بمواقف مؤيدة للثورة وذلك بمشاركة شباب سلفيين ومعهم شيوخ منحوا الفتاوى والشرعية للاعتصامات، لكن في كل الأحوال أدت التحولات السياسية باليمن إلى إحداث تغييرات نظرية في خطاب السلفية، الذي أخذ يكرس فقها سياسيا جديدا في العلاقة مع الحاكم، يستند إلى مفهوم العقد الاجتماعي وشروطه، وبناء الدولة الحديثة، غير أن هذا التحول الفكري ترافق مع نقد لاذع من الاتجاه السلفي الرافض للثورة والممثل في يحيى الحجوري أحد تلاميذ الوادعي والذي طرح سؤالا أربك الساحة السلفية مفاده كيف يكون السلفي ديمقراطيا؟ ليضع بهذا السؤال علامات استفهام محرجة للتوجه السلفي الحزبي، إذ كيف يكون الدخول في اللعبة الديمقراطية حلالاً ومشروعاً بعد أن كان قبل أيام كفراً وزندقة.
أما في الحالة الأردنية فانعكاسات الربيع الديمقراطي العربي كانت مختلفة عما شهدته دول عربية

أخرى إذ حددت المعارضة سقف مطالبها بإصلاح النظام وليس إسقاطه، أما السلفيون فلم يشاركوا في المظاهرات والمسيرات والاعتصامات المطالبة بالإصلاح السياسي، لكنهم بالمقابل لم يدخلوا في صدام مباشر مع القوى الإصلاحية، واكتفوا بإصدار كتيبات وبيانات، يؤكدون فيها موقفهم الرافض للمظاهرات، وبرز النشاط الأكبر في المواقف من الثورات الديمقراطية لدى علي الحلبي، تلميذ مؤسس السلفية الأردنية الشيخ ناصر الألباني، فقد عمد، الحلبي، منذ البداية إلى تحريم التظاهر، والرد على الفتاوى المؤيدة له، وبذلك لم تكن مواقف السلفيين الأردنيين من تأسيس الأحزاب والدخول في السياسة متوافقة، فقد تحمست مجموعة لفكرة إنشاء الأحزاب، لكن الظروف السياسية تبدو مغايرة، فالأجهزة الأمنية ما تزال قوية ولم تحدث ثورات تفتح آفاقا جديدة، كما حدث في بعض البلدان العربية.

هذا وقد خلص محمد أبو رمان في هذا الفصل إلى أن الالتزام اليمني بالعمل الحزبي والسياسي والقبول بالديمقراطية أقل من الحالة المصرية، فالتأكيد على قضايا احترام حقوق الإنسان والحريات العامة وتطبيق الشريعة الإسلامية والدولة المدنية الحديثة في الخطاب السلفي اليمني غير حاضر، ربما لأن الضغوط الإعلامية والسياسية عليهم أكثر بكثير من الحالة المصرية التي تشهد سجالات سياسية وفكرية ساخنة وكبيرة.

في الفصل الرابع «رهانات المستقبل: السلفيون وطريق الإخوان» يطرح الكاتب تساؤلاً مفاده: هل سيسير السلفيون على خطى الإخوان المسلمين ويستنسخون تجربتهم في القبول التدريجي بالديمقراطية والتعددية والالتزام باحترام الحريات الفردية، وبموقف متطور نحو الأقليات والمرأة والفنون وغيرها؟ أم أن هناك مساراً آخر سيسلكه السلفيون؟

وللإجابة على هذا التساؤل يفترض الكاتب فرضيتين ؛ الأولى مفادها أن السلفيين سيسيرون على خطى الإخوان المسلمين، وأنهم سيتجهون في مرحلة قادمة نحو العقلانية والبراغماتية والقبول بالقواعد والأطر العامة للديمقراطية، والتحول إلى مجرد أحزاب سياسية برامجية، ذات صيغة محافظة ووفقا لهذه الفرضية، فإن تشابه الحجج التي يسوقها السلفيون اليوم لتبرير مشاركتهم في اللعبة السياسية، مع الحجج التي بدأ بها الإخوان قبل عقدين، تمنحنا إشارات باحتمال تطوير شبيه للخطاب السلفي، وصولا إلى ما أقره الإخوان بالالتزام بصورة نهائية بالنظام الديمقراطي، ويرى الكاتب وفقا لهذه النظرية أنه حتى لو بقي هنالك تيار داخل السلفيين يصر على خطاب الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة، فإن المهم هو ما ستصل إليه الأحزاب السلفية من مبادئ معلنة ملزمة لها، إذ حتى الإخوان ما زال لديهم إلى اليوم تيار يتبنى رؤى سيد قطب في الدولة الإسلامية والحاكمية، والتعامل مع الديمقراطية بوصفها آلية للتمكين والحكم، وليست نهاية الطريق. أما الفرضية الثانية فملخصها يكمن في أن عملية التطور الأيديولوجي السلفي ستكون أكثر تعقيدا وصعوبة من تجربة الإخوان المسلمين، لاختلاف طبيعة خطاب التيارات السلفية وشروطها الداخلية بنيويا عن الحالة الإخوانية، ما يجعل من المشاركة السلفية في العملية الديمقراطية بمثابة عملية استثمار تكتيكي للهدف النهائي فحسب، الذي لن يتغير، وهو إقامة الدولة الإسلامية وفق الرؤية السلفية.

العيش المشترك المُعلق

في الفصل الخامس «الدين والديمقراطية والعلمنة» أكد الكاتب على وجوب إيجاد قواعد ثابتة يحترمها الجميع، إسلاميون وعلمانيون، وتمثل إطاراً لا يجوز الخروج عليه لضمان العيش المشترك واحترام التعددية إذ إن الديمقراطية كأساس لهذه الوصفة لم تعد تعني حكم الأكثرية بقدر ما أصبحت تهتم بدرجة رئيسية بضمان حقوق الأفراد، وعليه هناك شرطان لتحقيق هذا «العيش المشترك» الأول متعلق باحترام الحريات الدينية والقبول بالتعددية الاجتماعية والدينية والطائفية والسياسية وهو ما يمنح الجميع الحق في العمل والاختلاف والسلم الاجتماعي، والثاني متعلق بفصل المجال العام ما بين السياسي والمدني وعدم احتكار السلطة للمجال العام مما يتيح للسلفيين وغيرهم الانفتاح على الجمعيات والعمل الطوعي ويمنح التعددية فضاءً رحباً واسعاً، تستطيع من خلاله القوى والجمعيات المختلفة التعبير عن نفسها ومصالحها وأفكارها من دون أن يختنق الجميع في لعبة السلطة السياسية ولا أن نختزل المجتمع في الصراع السياسي، فالمجال المدني يتسع للجميع ولتعددية كبيرة.

في الخاتمة وبعد استعراض الكاتب لمجموعة من النتائج ذهب إلى أن السيناريو الأكثر خطورة وسلبية من وراء كل هذه الجهود يتمثل في تجذر الصراع الإسلامي ـ العلماني، وإمكان اتخاذه أبعاداً اجتماعية وسياسية مختلفة، مما سيؤثر على سير العملية الديمقراطية، ويؤدي إلى تدخل المؤسسة العسكرية مرة أخرى وإعاقة المسار الديمقراطي وحظر الأحزاب السلفية مجدداً وانكفائها إلى العمل الاجتماعي والدعوي.

لقد أضاء محمد أبو رمان على إحدى أكثر الحركات السياسية العربية تعقيداً وإثارة للجدل في الوقت الراهن، إلا أنه في نظرنا لم يطرح الإشكال الفلسفي بين الإسلام والديمقراطية بصورة أكثر وضوحاً وتفصيلاً، إذ ظل على هامشه ولم يقترب من العوائق التاريخية الكبرى التي حالت دون «علمنة» ديار المسلمين، فضلاً عن ذلك نسجل أن الكتاب غالباً ما كان متسرعاً ومستعجلاً في إصدار الأحكام دون مقدمات بالإضافة إلى طغيان الجانب السردي على حساب الفكر النقدي لكن هذا كله لا ينقص من قيمة الكتاب ككل في معالجته للظاهرة السلفية بعد «نجاح» الثورة.

المصدر:

محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، مارس 2013.

الهوامــش :

1 ـ أنظر : محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، مارس 2013، ص: 14.

2 ـ تيار يتسم بالتأكيد دوما على طاعة أولياء الأمور، والقسوة على المخالفين والرفض الشديد لأي صورة من صور العمل السياسي. من أعلامه: محمد سعيد رسلان وأسامة القوصي ومحمود لطفي عامر وطلعت زهران وهشام البيلي.

تأزم النظام التعليمي ومُسببات الظاهرة «الداعشية»

حوار مع الباحث رشيد ضريف // حاوره : جمال الديابي

تستضيف مجلة «أفكار» الباحث والدكتور «رشيد ظريف»*، للحديث في منطق اشتغال تنظيم «الدولة الإسلامية ببلاد العراق والشام» والتي تعرف اختصاراً بكلمة «داعش»، وتسليط الضوء عن قيمة الفكر التنويري والفلسفي في مقاومة المد الأصولي المتطرف الذي يزحف ويؤثر في عقول الشباب العربي المسلم.

بداية كيف تفسرون ظهور تنظيم «الدولة الإسلامية في بلاد العراق والشام» المعروف اختصاراً بتنظيم «داعش»، خصوصاً أن هذه المنطقة كانت إلى سنوات متأخرة تتصدر العالم العربي والإسلامي على المستوى التعليمي والثقافي؟

يظهر أن السؤال الذي طرحته، يحمل نوعاً من الإحساس بالمفارقة، وهذا رائج في المجال التداولي الذي يؤطر المثقف العربي المعاصر، حيث ينتشر الاعتقاد في نفعية العلم المطلقة، بمعنى أن العلم يكون دائماً نافعاً للإنسان في جميع الظروف والأحوال، وأعتقد بأن هذا حكم قيمي تعميمي يحمل من التغليط الشيء الكثير، ويحتاج إلى ضبط وتفصيل.

في البداية، يجب التمييز بين، أن يمتلك مجتمع أو فرد داخل مجتمع «الفكر العِلمي» والإيمان بقدرة العلم على حل مشاكل الحياة البشرية، وبين أن يقتصر الأمر على امتلاك مهارات تعلم وتطبيق علم معين. إذ ليس كل من يمتلك القدرة على تعلم علم معين أو حتى تعليمه لغيره أو تطبيقه، يمتلك بالضرورة الإيمان «بالفكر العلمي»، بمعنى وضع الثقة في العلم، والإيمان بقدرته على حل مشاكل معرفية واجتماعية وسياسية وطبيعية.

ونظراً لهيمنة الخطاب الديني التقليدي وانتشاره وتغلغله في عقول وأفئدة الأفراد، بالخصوص المتعلمين في العالم العربي الإسلامي، لم يتمكن حاملو هذه العلوم من التخلص من وصاية الدين التقليدي على عقولهم وتوجيه فكرهم، عِلما أن الخطاب الديني في أواخر تشكله وبالضبط في عصور ازدهار علم الكلام، قد قدم نفسه باعتباره المجال الوحيد المختص بالقول في أمور المعرفة والعلم، ولم يكتف بمجال الأخلاق والاعتقاد، ويمكن الرجوع هنا، إلى أدبيات علم الكلام بخصوص الفيزياء، إذ في خضم النزاع الذي دار بين الفلسفة والدين، قدم هذا الأخير نفسه على شكل «منظومة علوم أصيلة» لها تعلق بالهوية والدين في مواجهة «منظومة علوم دخيلة» تهددها، هذه الفكرة أطرت الفاعلين في مجال الحقل الديني ووجهتهم إلى الإعلاء من شأن العلوم الأصيلة إلى درجة التقديس والحط من شأن

العلوم العقلية رغبة في احتكار القول في مسائل الدين والعلم عموماً. وقد نتج عن هذا التوجه تشكل خطاب ديني يعادي كل علم يحاول أن يعتمد العقل ويقدم نفسه كمنافس لعلم الكلام الإسلامي.
وهذا ما جعل العلوم التطبيقية تبقى هامشية في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية بالرغم من كل ما حققته، والدليل أنها لم تستطع أن تقدم نفسها باعتبارها علماً، بل كان يطلق عليها «اسم «الصناعة»، كصناعة العدد وصناعة الحيل...إلخ
الذين عملوا على إحياء التراث الديني بغرض استنهاض الهمم وبعث الحضارة العربية الإسلامية، لم يعملوا على تجديد الخطاب الديني وفقاً لتطور العلوم الحديثة والمعاصرة، خصوصاً أن الغرب تمكن من تخطي عتبة العلم الحديث أوضحت أموراً كثيرة، وكشفت عن أخطاء كثير من الاعتقادات المتعلقة بالعلم، الشيء الذي أصبح يعني بأن التمسك بالخطابات الدينية التقليدية أمر يعتبر بمثابة معاندة الحقيقة التاريخية.
الغرض من سرد كل ما قلناه هو الخلوص إلى أن انتشار العلوم والمعرفة في بلاد العراق وما بين النهرين، لا يعني بالضرورة امتلاك المتعلمين في هذه المجتمعات الإيمان بالفكر العلمي، بل الواقع هو أن العلم بالنسبة لهم لم يكن سوى وسيلة يمكنهم من خلالها تحقيق أهداف وغايات تتعلق بـ»نهضة» الأمة العربية الإسلامية». وهذا يعني أن العلم شكل آلية يمكن التوسل بها لتحقيق ما يؤمن به هؤلاء المتعلمون والتقنيون ليس إلا، بالإضافة إلى أن احتكاك هذه المجتمعات بالعلوم العصرية جعل أفرادها يكتسبون ذكاءً لا يمكن الاستهانة به. إذ مع توفر الإمكانات العلمية والتقنية والقدرة على استعمالها، ومع توفر الذكاء الناتج عن الاحتكاك بالعلوم الحية، بالإضافة إلى إيمانهم العميق بمقتضيات خطاب الديني «التقليدي الطوباوي». هذا الخلط أنتج شخصية هجينة، تمتلك ذكاء التقني المتعلم، وجرأة المنفتح على تاريخ التجارب الإنسانية، بالإضافة إلى إيمان ديني شديد التطرف، وهذا بالضبط ما أدى إلى ظهور تنظيم متطرف على شاكلة «داعش»، بهذا المعنى فـ»داعش» تجسد التزاوج اللامشروع بين الذكاء التقني والعلمي، والإيمان بخطاب ديني تقليدي طوباوي.

كيف ذلك؟

يكفي أن نتأمل حالة الشباب الذين يتشكل منهم تنظيم «داعش»، فهؤلاء الشباب بالرغم من مستواهم التعليمي المهم إلا أنهم لم يستفيدوا من المعرفة العلمية في طريقة تفكيرهم وحل مشاكلهم وتمرير طاقتهم بشكل مفيد، والسبب هو أن الخطاب الديني شكل حاجزاً أمام ذلك، بينما انحصر تفعيلهم لإمكانات العلم في تحقيق ذكاء ذهني وقدرة على استعمال معطيات علمية وتقنية، ليسخروها ويستفيدوا منها في أعمال العنف المتطرفة.
وأود أن أشير هنا بالخصوص إلى أنه من بين العوامل التي أعاقت الإيمان «بالفكر العلمي» ــ إلى جانب الصحوة الدينية التي ذكرنا ــ العوز والفقر الذي عانت منه الجامعات العربية فيما يتعلق بالفكر الفلسفي النقدي، ونخص بالذكر هنا مباحث «فلسفة العلوم» و»الابستيمولوجيا» و»سوسيولوجيا العلم»، فهذه المباحث ــ كما تعلم ــ كانت ملازمة لتطور العلوم التطبيقية في الحضارة الغربية،

حيث عمل الباحثون والمنظرون المختصون من خلالها على المحافظة على التوازن بين العلم كتقنية وبين الأثر الذي يخلفه هذا التطور على العقل والفكر والطبيعة. بينما ركز القوميون العرب ــ في بلاد الشام والعراق خصوصاً ــ على التقنية ولم يعيروا الفكر العلمي كبير اهتمام، فكانت النتيجة أن انحرف العلم عن أداء المهمة الإنسانية المنوطة به.

هناك من يرى أن تنظيم «داعش» لا يتوفر على إطار إيديولوجي واضح المعالم، ومحدد بنقط واضحة أيضا، كما هو الشأن بباقي حركات الإسلام السياسي كـ«الإخوان المسلمين» بمصر أو «جماعة العدل والإحسان» بالمغرب مثلاً، كيف تقرؤون هذه المسألة أولاً، ثم ما هي آليات الاستقطاب التي يستخدمها هذا التنظيم ثانياً؟

بخصوص مسألة توفر تنظيم «داعش» على إطار إيديولوجي، يمكن القول بأن هذا الموضوع من أصعب ما يمكن البحث فيه بالنسبة للتنظيم، فالمعطيات التي يتم التركيز عليها من طرف الباحثين، غالباً ما تكون معطيات من قبيل ما أسميه «المشهورات»، أي ما هو متداول لدى العموم، وتبقى أمور أخرى مهملة في الموضوع كان يجب إعطاؤها مكانتها المناسبة والاهتمام بها أكثر.

فغالباً ما يتم التعامل مع «داعش» على أنه تنظيم متطرف تعمه الفوضى وتغيب عنه القدرة على امتلاك إطار إديولوجي، وهذا بالضبط ناتج عن مسألتين أساسيتين:

المسألة الأولى: هي طبيعة العنف الذي يمارسه تنظيم «داعش» في حق مجتمعها، إذ لا يمكن تصور أن يكون هناك اتفاق بين أشخاص عاقلين على القيام بمثل هذه المسائل، ومن هنا يتم التعامل مع هؤلاء الأشخاص على أنهم أشخاص فوضويون يقومون بأعمال عنف عشوائية.

والمسألة الثانية: تتعلق بتغييب جانب القدرات المعرفية والعلمية، والذكاء الذي يتوفر عليه هؤلاء الأشخاص، فعندما نتكلم عن تنظيم كـ«داعش»، يجب علينا أن نضع في أذهاننا أننا نتعامل مع أشخاص يمتلكون قدرات معرفية وذكاء لا يستهان بهما.

نقول هذا لنؤكد على أن قادة «داعش» ليسوا بالغباء الذي يجعلهم يغيبون جانب الإيديولوجيا والذي يعتبر أساسياً في تقوية التنظيم بالتعاطف والاستقطاب. ولهذا، يمكن القول بأن تنظيم «داعش» يتوفر بخصوص آليات الاستقطاب على واجهتين اثنتين على الأقل، الواجهة الأولى دينية، متوجهة إلى المؤمنين المتشددين من المسلمين سواء بالنسبة للداخل أو الخارج، وهذا هو إطاره الإيديولوجي، أما الواجهة الثانية فهي توفير إمكانيات لعيش المغامرة والتعبير عن الاحتجاج، وهذه الواجهة موجهة بطريقة ضمنية غير مصرح بها، والمقصود به الشباب الذين يعانون من الشعور بالقمع السياسي والاجتماعي نظرا للشيخوخة التي تطبع النظام السياسي العالمي.

أشرت سابقاً إلى صعوبة الحسم في مسألة توفر «داعش» على إطار إديولوجي، وتحديد طبيعة هذا الإطار، ولكن من خلال النظرة الموضوعية لطبيعة التنظيم والأطر القيادية التي تتزعمه، يمكن القول بأن الإطار الإديولوجي لتنظيم «داعش» يحمل عناصر تجعله يستقطب أكثر عدد من المقاتلين، وليس أي مقاتلين، إنهم مقاتلون مؤمنون بالقضية، ولكن فئة كبيرة منهم تدفعها الرغبة في الاحتجاج وعيش

المغامرة، سواء كانت هذه الرغبة واعية أم غير واعية.

من الناحية السوسيولوجية، وتبعاً للعديد من التقارير والتحقيقات، تبين أن القاعدة السوسيولوجية التي تؤطر هؤلاء المنضوون تحت لواء «داعش» يتوفرون على مستوى لا بأس به أو عالي من الناحية العلمية والأكاديمية، أليس هناك من تعارض بين ما يتلقاه الفرد من علم وضعي متقدم، وتبني أفكار ترجع به إلى الوراء؟
المشكل يكمن في عمل «حزب البعث» في كل من العراق وسوريا على نشر المعرفة العلمية وتمكين الأفراد من اكتساب قدرات على استعمال التقنية، وقد كان هذا التوجه نتيجة لرغبة قادة الحزب في النهوض بالأمة العربية وجعلها في مصاف الدول المتقدمة، غير أنه بالموازاة مع انتشار المعرفة العلمية والتقنية، عرف الخطاب الديني صحوة مهمة، مستفيداً من وسائل التعليم العصرية ووسائل التواصل الحديثة، والمشكل هنا هو أن هذا الخطاب بقي على شاكلته التقليدية، ولم يتم العمل على تجديده وجعله موافقا لمنطق العلوم المعاصرة، خصوصاً وأن الخطاب الديني بقي يحمل تلك الشحناء التي خلفها نزاع العلوم الأصيلة مع العلوم الدخيلة. وبفعل هذا التناقض ونظرا لسيطرة الخطاب الديني التقليدي على عقول المتعلمين، أصبحت المهارات العلمية مجرد وسيلة يسخرها الفرد المتعلم والمشبع بالإيمان الديني من أجل تطبيق تعاليم خطاب ديني تقليدي.
ويمكن القول بأن هذا هو المشكل في عدم استفادة المجتمعات العربية المسلمة من تلك الجهود التي بذلها «حزب البعث» في نهايات القرن الماضية، بخصوص نشر المعرفة العلمية، بل أصبحت المعرفة العلمية نقمة على هذه المجتمعات عندما أصبح يوجهها «خطاب ديني تقليدي» ويستعمل تقنياته لقضاء مآربه.

طيب، يعتقد هؤلاء «الداعشيون» أنهم بانفجاراتهم وقتلهم تلك، سيجازون بالجنة، بل وبجنة خاصة، كما ذهب في ذلك أحد الباحثين في الانثربولوجية الدينية، ما قراءتكم؟
عندما نحكم على شخص معين يقوم بأفعال معينة كيفما كان نوعها، ونقول بأن غرضه هو أن يجازى بالجنة وبالضبط «بجنة خاصة» فإننا لا نفعل أكثر من الخروج من إطار البحث العلمي الموضوعي إلى إطار «الكلام الديني». فحتى وإن كان ذاك الشخص يبرر أفعاله بأنه يطبق شرع الله من أجل أن ينال دخول الجنة، أو تكون له مكانة خاصة عند الإله، لكي يقنع نفسه وغيره، فإنه ليس معقولاً أن ننساق نحن كباحثين أمام هذا التمويه ونؤمن بأن ادعاءه هذا هو الحقيقة الأولى والأخيرة.

لكنه افتراض مشروع ..
دعني أقول، تؤكد التجربة التاريخية بأن أسباب الصراعات كيفما كان نوعها توجد في الأرض وليست في السماء، فالصراعات دائما يخطط لها الأشخاص الأكثر ذكاءً، وينفذها الأكثر سذاجة. وبالطبع، فالأكثر ذكاء يستعملون ما هو غيبي أو عقدي، ليس إيمانا منهم بأن المقاتلة من أجله ضرورة دينية، بل من

أجل تعبئة الجمهور ليس إلا، وإنما تكون المقاتلة من أجل السيطرة على ما في الأرض وامتلاك السلطة، فأساس الصراعات غالباً ما يكون سياسياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً، ويتم تغليفها بغلاف ديني أو أخلاقي. الأذكياء يعرفون جيدا أن السذج لا يمتلكون طموحا واقعيا يدفعهم إلى خوض حرب من أجل تحقيق مكاسب مادية، ولهذا يقوم المخططون بوضع أهداف متعالية يسعون من خلالها لتجييش المقاتلين من أجل الحصول على مبتغاهم.

نقول هذا لنوضح بأنه من المستحيل أن يكون قادة داعش أشخاص يبحثون كلهم عن الجنة فقط، خصوصاً وأنهم أشخاص يتميزون بامتلاك قدرات مهمة على مستوى الذكاء، فهم أشخاص متعلمون جيداً وهذا دليل واضح، كما أنهم يخططون لعملياتهم ويقاتلون بشكل يظهر مدى ذكاءهم. وإذا تعاملنا مع هذه الفئة بهذه البساطة واقتنعنا بأنهم لا يبحثون سوى عن الجنة فإننا سنقع في الفخ الذي نصبه قادة «داعش» للسذج أتباعهم من أجل استغفالهم واستقطابهم، وبالتالي سنكون نحن كذلك سذج، فقد تمثل مسألة دخول الجنة هدفاً أساسياً بالنسبة للمؤمنين المستقطَبين، ولكنها ليست بالضرورة هي المحفز الأساسي عند القادة المؤسسون.

ولنفترض جدلاً أن «الداعشي» من خلال أعماله لا يبحث عن غير الجنة، هنا يصبح من الواجب طرح السؤال التالي: لماذا اختار هذا «الداعشي» طريق القتل والتفجير بالخصوص لكي يحصل على الجنة؟ علما أن الدين يوفر طرقاً أخرى عديدة، يعمل من خلالها المؤمن للفوز بدخول الجنة، كالإكثار من العبادات، والاعتكاف، والتصدق، وعمل الخير، ونشر العلم، والدعوة إلى الله وغير ذلك، في حين أن الجواب في تقديري، هو أن «الداعشي» يختار هذا الطريق رغم أنه طريق مشبوه ومحفوف بالتناقضات، لأنه يحمل في نفسه رغبة دفينة في ممارسة العنف بل العنف المتطرف. وبالطبع هنا يجب التساؤل عن الدوافع والأسباب الواقعية التي جعلت «الداعشي» يلجأ إلى العنف.

الدافع هو الاحتجاج على المجتمع وعيش المغامرة، وهذا بسبب القمع السياسي والاجتماعي والإقصاء الذي مورس على الشباب خصوصا في ظل حكم حزب البعث في سوريا والعراق، وبفعل رتابة الحياة التي كرستها سياسة القمع والإقصاء من المشاركة في العملية السياسية.

كيف في نظركم يمكن مواجهة هذا المد المتطرف من التفكير، والحد من انتشاره بين صفوف الشباب؟

نعتقد بأن السبيل لمواجهة التطرف الديني يكمن في العمل على تحقيق مسألتين: الأولى تتعلق بالعمل على تجديد الخطاب الديني بطريقة يتم من خلالها المصالحة بين مبادئ العلوم العقلية المعاصرة ومبادئ الدين ذات البعد الأخلاقي الإنساني، تجديداً من شأنه أن يزيل ما علق بهذا الخطاب من أفكار نتيجة سيطرة «السياسي» على «الديني» وتوجيهه له.

أما المسألة الثانية: فتتمثل في العمل على تأطير الشباب سياسياً، وتمكينه من المشاركة الفعلية في العملية السياسية، سواءً عن طريق الانتخاب أو الترشح أو دعم توجه سياسي معين، المهم أن يشعر بأنه يشارك في تسيير الشأن العام. غير أنه يجب الانتباه إلى أن المقصود من الفعل السياسي، أن يكون فعلاً سياسياً عاقلاً، كما أن الإشراك المقصود للشباب ليس تلك المنح التي يتصدق بها الشيوخ على

الشباب، كما هو الأمر بالنسبة للمرأة والذي يتم عن طريق منح مقاعد إضافية. فالمشاركة السياسية حق مشروع ولن يقبل الشاب بأن يكون منحة أو صدقة يتصدق بها عليه شيوخ يحتكرون المجال السياسي، ويعتبرون بأن الشباب لا يمتلك الخبرة اللازمة، علماً أن الخبرة من منظورهم هي اكتساب قدرة كبيرة على النفاق الاجتماعي والتخلي عن المبادئ الأخلاقية.
وللإشارة، فعندما نقول بضرورة تجديد الخطاب الديني ليكون في توافق مع «عقلية العلم المعاصر»، وعندما نقول بضرورة إشراك الشباب في العملية السياسية وتعقيل هذه السياسة، فإننا نكون ملزمين بالدعوة إلى نشر الخطاب الفلسفي النقدي وتبنيه سواء من طرف الدولة أو الأفراد، والعمل على تكريس تدخله في كل المجالات العلمية والمعرفية وحتى الاجتماعية والسياسية. إذ نعتقد أن فتح المجال أمام الخطاب الفلسفي النقدي والعمل على نشره، هو السبيل الذي سيقوي إمكانات التفاهم وتعقيل الحوارات بين الأفراد والجماعات وهذا سيؤدي إلى القضاء على «لغة العنف».

تحدثت مجموعة من التقارير الدولية والأمريكية بالخصوص، عن تصدر المغاربة للمرتبة الثالثة من حيث الملتحقين بصفوف تنظيم «داعشي»، بالرغم من البعد الجغرافي عن منطقة بلاد العراق والشام، وكذلك الانفتاح السياسي والاجتماعي النسبي الذي يعرفه المغرب بالمقارنة مع تلك الدول، كيف تقرؤون هذا التصنيف؟

أظن أن التقسيم الافتراضي الذي قمنا به بخصوص «العناصر المحركة لتنظيم داعش» سينفعنا كثيرا في فهم التناقض (الظاهر) الناتج عن الانفتاح الذي يعرفه المغرب نسبيا، وعن كون المغاربة يتصدرون المرتبة الثالثة من حيث الملتحقين بداعش.
فالأشخاص الملتحقين بتنظيم «داعش» أغلبهم ينتمون لفئة المؤمنين المستقطَبين، وقد سبق وقلنا بأن هذه الفئة تغلب عليها السذاجة، نظرًا لضعف المستوى التعليمي الذي تتخبط فيه، كما أن أعضاءها يتميزون بالإيمان الشديد والإخلاص في تنفيذ الأوامر، ولكن ليس بمقدورهم التخطيط لتكوين تنظيم كداعش. إن المغرب في الوقت الراهن بلد منتج للمتطرفين المؤمنين السذج، وهذا بسبب تدهور نظامنا التعليمي المغربي، وضعف مناهج التدريس لدرجة مخجلة، ونتيجة كذلك للخطاب الديني المنتشر في المغرب، والذي يغيب العقل، ليجعل المتدينين يألفون ويعتادون على تصديق مقولات غير معقولة، حتى إذا وصلهم خطاب ديني متشدد تبنوه دونما إعمال للعقل أو الفكر.
أشرتم في السؤال إلى أن المغرب عرف انفتاحاً سياسياً واجتماعياً، واعتبرتم بأنه كان من المفروض أن يحول هذا الانفتاح دون انتشار التطرف في صفوف الشباب المغاربة. أجيبك بأن ذاك الانفتاح ليس له أي أثر في الموضوع، بل ربما كان سيؤدي إلى النقيض، لسبب بسيط، هو أن الانفتاح على الديمقراطية قد أدى إلى سيطرة أشخاص يتوفرون على كفاءات معرفية وسياسية متواضعة، وإذا كان من المؤسف الحديث عن وجود العديد من المنتخبين الأميين، فإنه من المحزن أن نعلم أن أغلب قادتهم وزعماء أحزابهم أميون حقيقيون فيما يتعلق بعلم السياسة والتاريخ. والحاصل أن هيمنة هذه الفئة على المشهد السياسي أدت إلى إقصاء الفئة المتعلمة وإبعادها عنه، وهذا الإقصاء والقهر الذي عانت منه

هذه الفئة كان من الممكن أن يتسبب في شرودها إلى التطرف الديني، غير أن تدخل عوامل أخرى جنبتها خطر ذلك إلا نادراً.

بخصوص العوامل التي جنبت المتعلمين في المغرب السقوط في مخالب التشدد أعتقد أنهما عاملين اثنين: الأول، الخطاب الفلسفي النقدي الذي انتشر في أوساط فئة مهمة من الشباب المتعلمين المغاربة، ونذكر بهذا الخصوص بأن المفكر الكبير محمد عابد الجابري، كان له فضل كبير في تقريب الفكر الفلسفي النقدي لجمهور عريض من المغاربة، نظراً لربط هذا الخطاب بالواقع السياسي من جهة، وبقدرة هذا المفكر على ممارسة النقد على منظومة الفكر الديني بطريقة معتدلة ومعقولة، كانت محل قبول من طرف فئات متعلمة كبيرة، زيادة على عمله على إنشاء خطاب عميق ومفهوم في نفس الوقت.

أما العامل الثاني فهو دور نسبي لجماعة «العدل والإحسان» الإسلامية الحركية، التي ركزت بشكل كبير على تربية أعضاءها على تجنب العنف في جميع الظروف، علماً أن أغلب المنتمين إلى الجماعة أشخاص يتوفرون على مستوى تعليمي عال أو لا بأس به. وإن كان يُعاب عليها الغلو في الطوباوية وحبس طاقات متعلمة كبيرة عن المشاركة في العملية السياسية، مما حرم البلاد من الاستفادة من علمهم وطاقتهم، إلا أنه يحسب لها أنها استطاعت تأطير شباب متعلم كان سيكون أغلبهم قادة ومخططين نظراً لميولهم الدينية.

الشباب المغربي الملتحق بـ»داعش» شباب معظمهم لا يتوفرون على مستوى تعليمي مهم، الشيء الذي يجعل خطر التشدد ينحصر في مستوى تواجد أفراد مشتتين، وإن عظم عددهم إلا أنهم لا يستطيعون تنظيم أنفسهم والتخطيط لإقامة تنظيم خاص بهم، ولكن خطرهم يكمن في كونهم أشخاصاً مهيئين دائما لتنفيذ أوامر القيادة حتى وإن كانت هذه الأوامر قادمة من الشرق، خصوصاً وأن الخطاب الديني التقليدي يقدس كل ما هو آت من الشرق، ويعتبره الأصح والأصدق.

* الدكتور رشيد ظريف، من مواليد 1978 حاصل على دبلوم الدراسات العليا المعمقة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، بالرباط بـ»وحدة الابستيمولوجيا وتاريخ العلوم» ببحث تخرج تحت عنوان «الفكر الأصولي عند الشافعي وأثره في الذهنية العربية الإسلامية» سنة 2007، ورسالة الدكتوراه بنفس الجامعة تحث عنوان «مفهوم العلم من خلال الفكر الأصولي» دراسة في منطق الاستدلال والتدليل سنة 2014، عمل في الشأن الديني لما يناهز ثمان سنوات كمؤطر للخطباء والأئمة بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. كما أن له العديد من المؤلفات والمقالات المنكبة على تحليل وتفكيك الخطاب الأصولي:

ـ «المنهج في تحرير الخطابة المنبرية من تغليط الفرد إلى إحكام الجماعة» مقاربة منطقية، تواصلية للخطبة المنبرية؛

ـ «خطاب الدين والسياسة في الفضاء العام، الأخلاق الاجتماعية والتواصل» محاولة في وضع أسس التجديد في الخطاب الديني، وتهيئه لولوج الفضاء العام كخطاب ديني أخلاقي»

ظاهرة «الذئاب المنفردة»: «الجهاديـــة» المتحـــــــورة

د.محمد بوبوش // باحث في العلاقات الدولية، مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، وجدة

العديد من التطورات التي أطلقتها الثورات العربية منذ نهاية عام 2010، وحتى فبراير 2016 ساعدت على انتشار نمط «غير تقليدي» من الإرهاب بصورة ملحوظة في العديد من الدول العربية والغربية هو نمط الإرهاب بلا قيادة leaderless terrorism، سواء أخذ شكل الخلايا الصغيرة التي تتألف من عدد محدود من الأشخاص تربطهم علاقات ثقة تجسد رأس مال اجتماعي فيما بينهم، أو شكل الإرهابي الملهم أو الذئب المنفرد، أو شكل الأرملة السوداء black widow، وهى أشكال متعارف عليها بدرجة أكبر في الأدبيات الغربية.

التساؤلات العديدة التي أثارتها أحداث باريس في 13 نوفمبر 2015، حول طبيعة هذه العملية الإرهابية وكيفية تنفيذها، وعدم تفطن الاستخبارات الفرنسية إليها بصفة استباقية، أماطت اللثام عن طارئ جديد يتعلق بأساليب عمل التنظيمات الجهادية، مفاده أنّها تشهد الآن تغيّراً جوهرياً على مستوى أسلوب العمل وأسس التنظيم، لتتحول من تنظيمات هرمية مترابطة إلى خلايا مستقلة بذواتها، يصطلح عليها استخباراتيا بـ»الذئاب المنفردة»، ممّا يزيد من صعوبة اقتفاء أثرها والتصدي المبكر لأخطارها.

أولاً: تأصيل ظاهرة الذئاب المنفردة

تعتبر ظاهرة ما أصبح يطلق عليه «الذئاب المنفردة « أو «الجنود التائهة»، من أحدث النظريات الامنية في التعامل مع ملف الارهاب الدولي، وتتحدث باختصار عن وجود جماعات صغيرة العدد أو حتى أفراد يعتنقون الافكار الجهادية ويرتبطون ايديولوجيا بتنظيمات متشددة على غرار تنظيم «القاعدة»، ويقومون بالتخطيط لعمليات ارهابية بصورة مستقلة ووفقًا لمقتضيات الواقع والبيئة التي يعملون بها. وقد جاء ظهور هذه الذئاب المنفردة وزاد خطرها بعد مقتل زعيم تنظيم «القاعدة» أسامة بن لادن، والذي أدي لتغير قواعد اللعبة، مما دفع عدداً ممن ينتمون للقاعدة إلى العودة إلي أوطانهم، وخاصة مع تغير الوضع الجيوسياسي وزعزعة الاستقرار، بالإضافة الي تصاعد الهجمات الامريكية علي معاقل القاعدة وطالبان في باكستان و افغانستان، مما دفع اعضاء التنظيم للهروب الي دولهم مرة اخري وتكوين خلايا نائمة وتنفيذ عمليات ارهابية بصورة منفردة مستغلين امكانيات بسيطة، لإحداث ضجة اعلامية، وتحقيق أهداف تخدم التنظيم بصورة أكبر.

وتشكل هذه الظاهرة الجديدة جزءا من استراتيجية تنظيم «القاعدة» وتنظيم «داعش» في مرحلة

«الجهاد المفتوح المصدر» والتي تلت شن الولايات المتحدة «الحرب على الإرهاب» التي أدت إلى تشتت خلايا المنظمة الجهادية حول العالم, واحتاجت المنظمة لبديل بعد أن تعقبتها الضربات الأمريكية في مراكز عملياتها التقليدية في أفغانستان وباكستان واليمن، وعندها تقدم رجل يدعى «أبو مصعب السوري» والذي عرف فيما بعد بـ»مهندس القاعدة الجديدة» بمخطط جديد نقل حرب «القاعدة» إلى الغرب، و يتلخص المخطط في أن كل مسلم «يجب أن يمثل جيشاً من رجل واحد» من هنا فالخبراء يقولون إن هذا هو الصراع الجديد الذي يواجه قوى الأمن حول العالم، فالمشكلة ليست في خلايا الإرهاب التقليدية، والتي يتوقع عادة أن تكتشف من خلال طرق الاستخبارات التقليدية، بل في الاشخاص الذين يعملون بأنفسهم بعد أن يصبحوا متشددين من خلال متابعة الخطب والمنشورات على الانترنت, فكل المنفذين ليس لهم أي سجل أمني، وكلهم من طبقات متعلمة ميسورة، وينتمون للجيل الثالث من تنظيم «القاعدة»، أي أن مظهرهم لا يدل على تديّن؛ فهم لا يرتادون المساجد، يلبسون سراويل الجينز، تعلموا في الغرب، وبعضهم ولد فيه، والأهم من كل ذلك أنهم يجيدون استخدام تقنيات متقدمة.

ويبدو أن عدم قدرة تنظيم «القاعدة» والتنظيمات التابعة لها على تنفيذ هجمات واسعة النطاق بشكل مباشر، قد أثار دعوات داخل التنظيم لحث جماعات غير مرتبطة به على شن الهجمات، وقد تبلور هذا الاتجاه في مقالة نشرت بمجلة تنظيم «القاعدة» في جزيرة العرب التي تصدر بالإنكليزية، «إنسباير» [Inspire]، ادعى كاتبها أنه يسعى إلى تعليم القراء «كيفية صنع قنبلة نووية في مطبخ أمك». ولصدور هذه المقالة باللغة الإنكليزية دلالة كبرى، إذ كان جلياً أنها تتوجه إلى المقيمين في الغرب من المتأثرين بفكر تنظيم «القاعدة».

ثانياً : ردود الفعل الدولية على ظاهرة الذئاب المنفردة

بدأت ردود الفعل حول «الذئاب المنفردة» تتوسّع شيئا فشيئا مع تصاعد التحذيرات، مثلما هو الحال بالنسبة إلى أشياء أخرى كثيرة في السنوات الأخيرة، في طريق الدولة البوليسية الأمربكية. وأحد ردات الفعل هذه يأتي في شكل برنامج اسمه «مجابهة التطرف العنيف».

يهدف هذا البرنامج إلى عقد شراكة مع الجاليات (كلها تقريبا جاليات مسلمة على المستوى العملي) تحت مسمى الوقاية من الإرهاب. ويقوم على توفير فضاءات آمنة يمكن لأفراد الجاليات (المسلمة بالخصوص) أن يتناقشوا فيها في السياسة والدين دون خوف من أعوان الحكومة المتربّصين.

لكن، تكون ضريبة هذا «الأمن» دفع أفراد هذه الجاليات لاحقا على نقل ما قيل ومن قبل من إلى السلطات بحجّة محاولة التعرّف على من هم عرضة ليصبحوا «ذئاباً منفردة» أو متطرّفين عنيفين. وترى الجاليات المسلمة الأميركية أن تكليف أفراد منهم لنقل محتوى النقاش للسلطات، لا يختلف كثيرا عن زرع عملاء بينهم.

مثل هذا البرنامج، فضلاً عن طرق أخرى مبتكرة للمراقبة على الإنترنت وجمع بيانات "بيومترية" عن الأفراد (أي الخصائص البيولوجية التي ينفرد بها كل شخص مثل مقاييس الوجه والحمض النووي)،

تمثل اعتداء صارخا على المجتمع الحر. وستكون النتيجة خلق عالم قمعي بامتياز.
ومن الواضح من الآن أن هذه «الحلول» لن تنجح إذ من المتوقع أن تطغى الحالات المشتبه فيها بالرغم من براءتها تماما على الحالات الخطيرة فعلا. لكن يظهر أنه بالرغم من عدم نجاعة سياسة الدولة الأمريكية الأمنية التي تقتحم الحياة الشخصية للمواطنين، لن يتوقف مساندوها على الدفع من أجل الحصول على المزيد من السلطة وطرق المراقبة المنتهكة للحريات. وهكذا كثيراً ما يكون الأشخاص الذين يتعهدون بحماية حياة الناس وحرياتهم هم أنفسهم من يطلقون إنذارا كاذبا بشأن «الذئب المنفرد»، في عملية استنفار وهمية.

ثالثاً: تحديات المواجهة

إن الاهتمام بالاستفادة من التصنيفات المختلفة من الإرهاب التي تطورت في الدراسات الأمنية في تحليل ما تشهده الدول العربية خلال المرحلة الحالية من عمليات إرهابية ليس مسألة ترفيه، وإنما الهدف منها تحديد أبعاد هذا التهديد على نحو يساعد المؤسسات المعنية في تطوير أو مراجعة السياسات المتبعة على نحو يسمح بمواجهة فعالة له. ويمكن في هذا الإطار ذكر عدد من النقاط.
تتمثل النقطة الأولى في أن هذا النمط من الإرهاب من الصعب التنبؤ به، أو التنبؤ بالهجوم التالي، ولا تتكشف أبعاده إلا بوقوع الفعل الإرهابي، ومن خلال تحليل عدد من العمليات التي وقعت في عدد من الدول العربية خلال الفترة الأخيرة، يتضح أنه من الصعب تحديد خصائص شخصية معينة لمن يمكن أن يمارسوا هذا النوع من الإرهاب، سواء من حيث الخلفية التعليمية أو الاجتماعية أو الاقتصادية، حيث أصبحت الأفكار المتطرفة الدينية أو السياسية التي تمثل دينامو لهذا النمط من الإرهاب منتشرة في منصات متعددة، ولم يعد التعرض لها يقتصر على الجوامع أو الزوايا، ولم يعد الانجذاب لها مقصوراً على من ينتمون لفئات اجتماعية محددة.
وتنصرف النقطة الثانية إلى أن الإرهاب كتهديد للأمن الوطني لأي دولة يستمر طالما كانت هناك قدرة على التجنيد، وممارسة الفعل الإرهابي، ففي حالة التجنيد فإن الأفراد الذين يقررون ممارسة هذا النمط من الإرهاب، سواء بصورة فردية أو من خلال مجموعات صغيرة العدد، هم مجندون بصورة «تلقائية»، ولأسباب فكرية أو أيديولوجية، فعملية تجنيدهم لا تتم بصورة منظمة فهم لم يتخرجوا من المدارس الدينية، أو مخيمات التدريب، كما كان الحال مع مجاهدي تنظيم «القاعدة»، حيث حدث تحول في فكر هذه العناصر من خلال المدونات الجهادية والمواقع الإرهابية، وعبر الدورات التدريبية المتاحة على الإنترنت حول كيفية تنفيذ العمليات الإرهابية محدودة النطاق، أي أنهم اعتمدوا على «التعلم الذاتي». ولذا، لا تتمتع هذه العناصر في بعض الأحيان بمهارة كافية لتنظيم أو تخطيط أي تفجيرات أو عمليات.
وتتعلق النقطة الثالثة بأن من يمارس هذا النمط من الإرهاب هو غير منعزل عن مجتمعه، فعلى خلاف الطبيعة الانعزالية التي ميزت جماعات الإرهاب التقليدية، خاصة أتباع تنظيم «القاعدة» و»داعش»، وكونهم منعزلين في مكان ما جغرافيًا عن أسرهم وعائلاتهم، فإن العناصر المعبرة عن هذا

النوع الجديد من الإرهاب، تتفاعل بصورة مستمرة مع المجتمع المحيط بها، وهذا التفاعل هو الذي يزيدها راديكالية، ويوجد نوعًا من العزلة النفسية بينها وبين المجتمع ويجعلها أكثر عداء له، وفى الوقت نفسه يجعل مهمة المؤسسات الأمنية أكثر صعوبة.

وتتعلق النقطة الرابعة بأن انتشار الأشكال المختلفة من الإرهاب بلا قيادة في العديد من الدول العربية، صاحبه تحول خريطة الإرهاب في المنطقة، حيث شهدت دول عرفت تقليديا باستقرارها وبخلوها من خطر الإرهاب إن جاز التعبير وقوع أحداث إرهابية متعددة، مثل تونس التي شهدت في 26 يونيو 2015 مجزرة في شاطئ مدينة سوسة، أدت إلى مقتل 39 سائحًا وإصابة 40 آخرين، ولكن تظل جهود مراكز الفكر المبذولة في إطار رصد هذا التحول في الخريطة محدود ومقصورة على الإرهاب التقليدي. كما يصاحب ذلك تجدد ظاهرة المقاتلين العائدين من «داعش»، والذين أصبحوا ممارسين محتملين لنمط الإرهاب بلا قيادة بأشكاله المختلفة في دولهم في حال نجاحهم في العودة لها دون أن ترصدهم المؤسسات الأمنية.

وتنصرف النقطة الأخيرة إلى أن التكلفة السياسية والأمنية لهذه العمليات مرتفعة، ولكن التكلفة الاقتصادية قد تكون محدودة، حيث عادة ما يكون عدد الضحايا من هذا النوع من الإرهاب محدودا مقارنة بالموجات السابقة من الإرهاب، وهذا ما تكشف عنه العمليات التي شهدتها الدول العربية في الفترة السابقة. ولكن، بصفة عامة، لا يوجد حد أقصى لمستوى العنف الذي يمكن أن يعتمده عناصره، خاصة وأنهم لا يهتمون بتكوين أتباع أو متعاطفين معهم.

الخلاصة

تدور الحرب الراهنة على تنظيم الدولة -والجهود العالمية والإقليمية والمحلية لمكافحة هذا النموذج وقدرته على توليد إستراتيجيات وتكتيكات جديدة- في الحلقة المفرغة نفسها، وهي لا تتعلم -أو ربما بعبارةٍ أدقّ تتجاهل- الدرس المهم لمواجهة ذلك، وهو أن نمو هذه الشبكة الراديكالية والنماذج المرتبطة بها لا ينفصل عن الأزمة التاريخية السياسية في المنطقة العربية، بينما يكمن المفتاح الذهبي -وربما الوحيد- لمواجهة ذلك والتغلب على ظاهرة «الذئاب المنفردة» وغيرها من الظواهر، في مواجهة الأسباب الحقيقية لنموها وصعودها، وذلك عبر بسط الديمقراطية والعدالة والبحث عن مستقبل أفضل وضوء في نهاية النفق الذي تعيش فيه هذه المجتمعات!

تظل التطورات الحالية في منطقة الشرق الأوسط توفر سياقاً خصباً لانتشار وازدهار هذا النمط من الإرهاب، على نحو يجعله النمط الأكثر انتشاراً خلال الفترة المقبلة، وهو أمر سيضع مزيداً من التحديات أمام المؤسسات الأمنية المعنية بمواجهته.

المشكلة إن المراقبة وحدها أي المراقبة الفنية والبشرية أو مراقبة الإنترنت لا تكفي لردع مخاطر الخلايا الفردية. خبراء الاستخبارات عبروا عن شعورهم بالإحباط أمام الخلايا الفردية. وتعتبر مناطق النزاع التي يشهدها العالم مصدر «إلهام» للشباب، لما تعرضه من صور الضحايا التي من شأنها أن تشحن تفكير الكثير من الشباب لأن يتحولوا في لحظة إلى خلايا فردية مفخخة في المجتمع. ومن أبرز

مناطق الصراع هي سوريا وأفغانستان والعراق واليمن والصومال والمغرب الإسلامي وغرب إفريقيا. لذا، فإن فلسفة «الخلايا الفردية» تخاطب الشباب من أصول عربية إسلامية في الغرب، وكذلك من الشباب الذين تحولوا إلى الإسلام حديثاً، ليكونوا محركات «جهادية» في مجتمعاتهم، وهذا ما يبحث عنه تنظيم «القاعدة» والتنظيمات «الجهادية».

الهوامــش :

جاسم محمد، التنظيمات الجهادية: تعددت الأسماء والإرهاب واحد، جريدة العرب، العدد: 9629، بتاريخ 24/07/2014، ص 6
http://www.alarabonline.org/?id=28741

تنظيم القاعدة محاولة لفهم الاستيراتيجية والهيكل التنظيمي... "تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي مثالا"، موقع أنباء الساحل، الأربعاء، 09 أكتوبر 2013 على الرابط:
http://anbasahel.com/index.php/2013-07-10-00-30-24/912-2013-10-09-16-27-39

"غزوة باريس" هل تؤرخ لميلاد جديد لتنظيم "قاعدة الجهاد" في الجزيرة العربية وما الذي يميزها ويجعلها اكثر خطورة من "القاعدة الأم".. ولماذا تعلن الحكومات الغربية حالة الطوارئ؟ وما هو الهدف القادم؟ رأي اليوم الالكترونية، 14 يناير 2015.
http://www.raialyoum.com/?p=204735

شريف عبد العزيز: الذئاب المنفردة والحرب الدينية، موقع مفكرة الاسلام، 22 نوفمبر 2014، على الرابط:
http://islammemo.cc/Tahkikat/2014/11/22/217584.html#2

محمد أبو رمان: الجيل الثالث: الذئاب المنفردة، تحجيم النموذج الجديد، الجزيرة نت: 28/12/2014 على الرابط:
http://goo.gl/av8W0e

احتجاز رهائن سيدني يجدد المخاوف من هجمات "الذئاب المنفردة" بأمريكا، أخبار مصر: 16/12/2014ن على الرابط: http://goo.gl/FiLwQL

الذئاب المنفردة: رعب الدولة القادم، الجزيرة نت، 25/03/2015، على الرابط:
http://goo.gl/W5x9ld

منيرة الجمل: الإرهاب يغزو العالم.. «الذئاب المنفردة» تهاجم أقاصي الأمم وأدناها.. عمليات إرهابية بـ«الكوم» من كينيا لتركيا.. الهجوم المسلح على متحف باردو بتونس الأشهر.. والمدنيون يدفعون الثمن، بوابو فيتو،الخميس 02/أبريل/2015
http://www.vetogate.com/1562808

ماتيوهاروود: الذئاب المنفردة تغير استراتيجية الحرب على الإرهاب، العرب اونلاين: 10/02/2015، العدد: 9824، ص(6) على الرابط:
http://www.alarab.co.uk/?id=44865

جاسم محمد: الذئاب المنفردة بدأت من حيث انتهت القاعدة، مركز حمورابي للبحوث والدراسات الاستراتيجية، على الرابط:
http://goo.gl/KtHXhc

إيمان رجب: النمــط المسـيطر: عمليات متتالية لـ «الذئاب المنفردة موقع الأهرام:
http://www.ahram.org.eg/NewsQ/474161.aspx

ميشيل حنا الحاج: هل تتولى الذئاب المنفردة في 2016 عمليات الإرهاب؟ ألمركز الأوربي العربي لدراسات مكافحة الإرهاب على موقع المركز، الأحد 03 يناير 2016 على الرابط:
http://www.europarabct.com/index.php/edu/3370-2016

اعتداءات باريس: إلقاء القبض على صلاح عبد السلام ببروكسل، على موقع France 24 بتاريخ 19/03/2016، على الرابط:
http://goo.gl/ocLcyw

سلفية سفر الحوالي في ميزان السيد ولد أباه

حفيظ اسليماني *slimani.hafid1983@gmail.com* // باحث في مقارنة الأديان

قد لا تكفينا مقالة أو مؤتمر أو ندوة، للتطرق لموضوع السلفية في جملتها، من حيث مرجعياتها النصية، وزعماؤها، وكذلك قضية المراجعات الفكرية، لكن تسليط الضوء على الموضوع من جوانبه المختلفة أصبح ضرورة ملحة، في وقت كثر فيه الحديث عن الانتماء المذهبي والحزبي وغيره، وكثر أيضاً الحديث عن التواصل الحضاري والحوار بين الأديان. لكل هذا وغيره ومساهمة مني في الموضوع، ارتأيت الحديث عن سلفية الشيخ السعودي سفر الحوالي في رأي الباحث السيد ولد أباه.

في كتابه مقدمة في تطور الفكر الغربي والحداثة، يقدم الداعية السعودي سفر الحوالي قراءة متكاملة، حسب ولد أباه، قراءة لا ينقصها إلا أنها حافلة بالادعاء والتبسيط لمسار الفكر الغربي منذ اعتناق أوروبا للمسيحية في القرن الرابع الميلادي في عصر ما بعد الحداثة. منهج سفر الحوالي في رأي ولد أباه ينطلق من أربع منطلقات هشة، وهي تنم على قصور سفر الحوالي في الاطلاع على النصوص الفلسفية الغربية، وهذه المنطلقات كما ذكر ولد أباه:

ـ رد الفكر الأوروبي إلى الخلفية الدينية الصليبية الحاقدة على الإسلام، واختزاله بها مع الشكوى في الآن نفسه من عدميته ونأيه عن الدين.

ـ النظر إلى مسار الفلسفة الغربية والثورات الفكرية والسياسية التي عرفتها أوروبا باعتبارها من مؤامرات اليهود وخبثهم.

ـ اعتبار حركة الحداثة في عمقها ديناميكية خروج على الدين وعداء له، ومن تم نعت التيار الحداثي العربي بالنعوت نفسها.

ـ النظر إلى الحضارة الغربية المعاصرة بصفتها خواءً وعدماً آيلا للسقوط والانهيار».هذه المنطلقات يرى ولد أباه أنها ليست بالجديدة، بحيث هي التي قامت عليها كتابات محمد قطب في الستينات والسبعينات، وكان من المفترض أن يكون قد تجاوزها الفكر الإسلامي وأدرك ثغرات ونقاط ضعفها.

ينطلق منهج سفر الحوالي في رأي ولد أباه من أربع منطلقات هشة، وهي تنم على قصور سفر الحوالي في الاطلاع على النصوص الفلسفية الغربية، أهمها رد الفكر الأوروبي إلى الخلفية الدينية الصليبية الحاقدة على الإسلام.

يضيف ولد أباه «أما سبينوزا، الذي ينعته الحوالي بداعية وحدة الوجود فتقوم نظريته كلها على الكشف عن البعد الإنساني القيمي في الدين. ولم يكن فولتير محارباً للدين في ذاته وإنما للمؤسسة الدينية في عصره.

الفكر الغربي والدين :

خلص ولد أباه إلى أن الحوالي «ينعت الفكر الأوروبي بنعتين متعارضين، فهو من جهة أثر من آثار النزعة الصليبية المعادية للإسلام، ومن جهة أخرى إلحاد ومروق من الدين. ولابد من التنبيه إلى أن حركة الحداثة الأوروبية لم تكن منذ انطلاقها في عصر النهضة حركة معادية للدين، بقدر ما أنها لم تكن ذات مضمون صليبي معاد للدين (الإسلامي). فعلاقة الحداثة بالدين معقدة تتنزل في ثلاثة مستويات متمايزة». وهذه المستويات هي كما ذكر السيد أباه:

1. الخروج على اللاهوت الوسيط، الذي هو حصيلة المزج بين المقولات الأرسطية والثيولوجيا المدرسية، (من منطلق أفق تأويلي جديد) وجوهر حركة الإصلاح الديني.
2. الخروج على التأسيس الديني للمشروعية السياسية والمدنية بإلغاء عقد الائتلاف بين المؤسسة الكنسية والدولة، وتعويض هذه المشروعية بمبدأ الإرادة الفردية الحرة المطلقة (جوهر التصورات العلمانية).
3. بقاء الدين المسيحي أفق الدلالة الأساس ومعين القيم السلوكية والاجتماعية، حتى لو تنوعت آليات وطرق استثماره.

يرى السيد ولد أباه أن المبدأين الأولين ليسا هدماً للدين، وإنما نمط من ممارسة الدين، والمبدأ الثالث يكشف عن العلاقة الملتبسة والمعقدة بالمرجعية الدينية، وإن أزيحت من السلطة. يقول إن بعض الباحثين الجادين، من نوع مارسي غوشيه وجاني فايتمو، يذهبون إلى تبيان أن مفهوم العلمانية متضمَّن في صلب العقيدة المسيحية ذاتها، من حيث تكريسها لمبدأ الإيمان الفردي في مقابل الديانات الوثنية القومية. وليس من الصحيح أن الفلاسفة منذ ديكارت حتى نيتشه، كانوا ملاحدة ورافضين للدين، بل العكس هو الأصح. فديكارت هو الذي بنى كل منهجه على فكرة الضمان الإلهي لتطابق الفكر والطبيعة الذي تقتضيه الحقائق العلمية نفسها». ويضيف ولد أباه «أما سبينوزا، الذي ينعته الحوالي بداعية وحدة الوجود فتقوم نظريته كلها على الكشف عن البعد الإنساني القيمي في الدين. ولم يكن فولتير محارباً للدين في ذاته وإنما للمؤسسة الدينية في عصره. أما كانط، فلا يتجاوز مشروعه، كما يؤكد في كتاباته كلها: في ضوء علم عصره، ونظريتها في العقل العلمي مبنية على مسبقات الدين التي لا سبيل إلى تصور أخلاق بدونها. ومن هذا يفهم صراحة أنه ليس هناك ما يدل على أن هناك هجوم على الإسلام، ومن ثم يمكننا القول أنا ما ذهب إليه سفر الحوالي ينم عن قصور الاطلاع على الفلسفة والفكر الغربيين.

«الحداثة مؤامرة يهودية» :

اعتبر السيد ولد أباه أنه من الخرافات المثيرة التي تضمنها الشيخ الحوالي ترديد الأطروحة التي بنا عليها محمد قطب قراءته للفكر الأوروبي الحديث، وهي إرجاع كل التحولات المعرفية والمجتمعية الكبرى التي عرفها الغرب إلى ألاعيب اليهود ومؤامراتهم. علق ولد أباه على ذلك قائلاً «ومن الواضح أن هذا الحكم متهافت، ويتجلى هذا التهافت في اعتبار أساسي، هو هامشية تأثير الثقافة اليهودية كمرجعية نصية وعقدية؛ لأسباب بَدَهية ذات صلة بالقطيعة بين اليهودية والمسيحية، والعولمة التي كانت إلى عهد قريب مضروبة على الجاليات اليهودية في أوروبا»، إذن فسفر الحوالي يجهل سيرورات الأحداث ودورها في إنتاج خطابات وأفكار بعينها.

يواصل السيد ولد أباه رده على أطروحة السفر الحوالي، بالقول «فلئن كان مفكرون من أصول يهود أثروا في الفكر الأوروبي، فهذا التأثير ليس عائداً إلى أصولهم الدينية، بل إلى اندماجهم في إشكالات عصرهم ومناخهم الفكري الذي عكسوه وعبروا عنه، وليس إلى ما يخولهم صاحبنا من قدرات سحرية خارقة للتلاعب بالعقول والألباب».

إن الداعية سفر الحوالي حسب ولد أباه لا يستند في قراءته للفكر الأوروبي إلى أعمال المفكرين والفلاسفة الأوروبيين، بل إلى وثيقة «بروتوكولات حكماء صهيون»، وما تضمنته من تُرهات حول دور اليهود في الثورتين الفرنسية والبلشفية، وتحكمهم في العالم.

الحداثة والدين:

يعتبر الشيخ سفر الحوالي الحداثة خروجاً عن الدين، يقول السيد ولد أباه» لا يفتأ الشيخ الحوالي في كتابه مقدمة في تطور الفكر الغربي والحداثة أن يُكرر الفتاوى والأحكام المنددة بحركية الحداثة في أصولها الغربية وحضورها العربي، بصفتها خروجاُ على الدين وزندقة وإلحاداً. وحتى الأشكال الأدبية من أبداع شعري وروائي لم تسلم من هذه الأحكام، وكأن الشعر العمودي ونَحْوَ سيبويه من أصول الدين وثوابته». وهنا يرى السيد ولد أباه أن مفهوم الحداثة عند الشيخ سفر الحوالي، لم يخضع لأي تحديد نظري دقيق حسب تعبيره، وإنما اختزل في ما يعتبره الشيخ الحوالي مساراً إلحادياً مناوئاً للدين، يقول «ينم هذا الحكم عن تبسيط شديد وجهل حقيقي بديناميكية الفكر الغربي الحديث، صحيح أن الممارسة الدينية تراجعت في البلدان الغربية إلى حد بعيد (باستثناء الولايات المتحدة الأمريكية)، بيد أن الظاهرة الإيمانية لم تتقلص أو تتراجع وإنما اتخذت مسارب ومسالك أخرى، كما بينت الدراسات الاجتماعية المعاصرة، ومن آخرها روجيس دوبريه وميشال نوار ومارسيل غوشيه».

ق؟؟
؟؟
؟؟

ق??
??
??

ويُضيف ولد أباه منبها إلى قضية الوهن الذي أصاب المؤسسة الدينية، لكن وفق تعبيره فالمقدس لا يزال حاضرا في أساس اللحمة الاجتماعية وأرضية التنشئة القيمية. يقول « فحتى العلمانية ذاتها فكرة ذات مرجعية دينية، كما يبين غوشيه، الذي يربطها بالديانات التوحيدية، التي تقتضي تنزيه الربوبية عن شوائب الدنيا وتلغي ضرورة تقديس الحاكم ومبدأ الدولة المقدسة، كما يذهب الفيلسوف الإيطالي المعاصر، جاني فايتمو، إلى أن فكر ما بعد الحداثة الذي ينعته الحوالي بالعدمية العبثية والخواء، أقرب إلى روح الديانة المسيحية». هكذا يكون السيد ولد أباه أماط اللثام عن سطحية الشيخ سفر الحوالي في مقاربته لموضوع الحداثة.

السيد ولد أباه تطرق أيضاً إلى قضية المناهج المعاصرة وتطبيقها على النصوص وذلك في سياق الرد على الشيخ سفر الحوالي، يقول «ومن المثير حقا محاكمة الحوالي للتيار الحداثي العربي لتطبيقه بعض الأدوات المنهجية المعاصرة على النصوص التراثية، متجاهلاً كون علماء الإسلام الأوائل سلكوا المنهج ذاته... فالموقف الرافض للاستئناس بأدوات المناهج المعاصرة في قراءة وتأويل النصوص المرجعية للثقافة الإسلامية، يؤدي إلى أحد الأمرين:

- ادعاء القدرة على التماهي مع المعاني الأصلية الحقيقية والنهائية للنصوص، وهو موقف هش معرفياً بالنظر إلى الطابع الاختلافي واقعاً وعقلاً لكل ممارسة تأويلية، وخطير عقدياً لما يتضمنه من ادعاء القدرة على الإحاطة بغايات ومرامي الكلام الإلهي.

- إضفاء القداسة على أدوات وآليات معرفية ومنهجية بعينها، لم يرى فيها القدماء أنفسهم سوى علوم «آلة خادمة للنص، ولم يتفقوا على شروط وأبعاد استخدامها» .هكذا يمكن القول أن الشيخ الحوالي لم يعِ أن مدار تطبيق تلك المناهج والأدوات المعرفية ليس النص في ذاته، وإنما أنماط التلقي البشري التي لا قداسة ولا عصمة لها فليس ثمة علاقة مباشرة بالنص.

العلاقة بالحداثة الغربية:

مقاربة الشيخ سفر الحوالي لهذا الموضوع تقوم على فكرتين أساسيتين مترابطتين:

- إن الحداثة الغربية فاسدة ومهترئة ومصيرها السقوط والانحدار.

- لا سبيل إلى الالتقاء مع هذه الحداثة التي تقوم على تصور آحادي مناوئ للإسلام ولرؤيته للوجود والمجتمع والدولة.

يُعلق السيد أباه على هاتين الفكرتين بالقول «ونجد الفكرتين حاضرتين بقوة في كتابات محمد قطب (شقيق سيد قطب) الذي تحدث عن «جاهلية القرن العشرين»، واستند إلى بعض الكتابات الأدبية

ق??
??
??

الفكرية الأوروبية المتشائمة حول مصير الحضارة الغربية، متوقعاً سقوطها الوشيك، كما أنه تبنى خيار العزلة الشعورية والمعرفية إزاء الغزو الثقافي الغربي من منطلق القطيعة الوجودية والمعرفية بين الإسلام والحداثة الغربية، بينما الإشكال المطروح حسب ولد أباه هو: ما هي مُبررات رفض الحداثة الغربية؟ هل لاعتبار مصدرها (الغرب) أم مضمونها (العداء للإسلام والتناقض مع قيمته ومبادئه)؟ يجيب السيد ولد أباه قائلاً «فإذا كان الجواب بالشق الأول، فإن الأمر لا يعدو كونه تعصباً، فالعبرة ليست في مصدر الأفكار، وإنما في مضامينها، والحقيقة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها. وإذا كان سبب الرفض هو المضمون، فلا بد من إدراك المضامين النظرية والقيمية للحداثة هي حصيلة ثلاثة روافد:

1. رافد تاريخي ساهم فيه المسلمون.
2. رافد عقلاني إنساني لا نخاله في ذاته مدار اعتراض.
3. رافد موضوعي ليس ناتجا عن خيارات عقدية أو قيمية». ويضيف ولد أباه أيضا «فإذا كان للحداثة الغربية وراسب حضارية خاصة، فإن لها في الآن نفسه قيماً وسِمات كونيه، تخترق شتى الثقافات، وتستوعبها ولا تتصادم مع قاعدتها الدينية والحضارية العميقة». أي أن الحداثة لا يمكن حصرها البتة، لما لها قيم كونية تشترك فيها كل الشعوب.

إذا كان الأمر كذلك، فيمكن حسب ولد أباه الحديث عن الحداثة كظاهرة تاريخية شاملة، مبينا أن لهذه الحداثة أربعة مبادئ وهي:

- مبدأ الإرادة الإنسانية الحرة، أي ما عبر عنه هيجل بعبارة» الوعي بالذات» في مقابل التصور الجوهراني المثالي للوجود.
- مبدأ الفصل بين السلطتين الدينية السياسية وليس الفصل بين الدين والدولة، الذي هو عماد العلمانية الفرنسية لوحدها. ويعني هذا المبدأ نزع القداسة عن المعطى السياسي وتأسيس شرعية الحكم على التقاعد والخيار الحر.
- مبدأ العقلانية، أي إخضاع الظاهر الطبيعية والإنسانية لأدوات التحليل الفكري بدون مصادرة أو تقييد.
- مبدأ التجريب العلمي، أي التحقق من الفرضيات المنطقية- الرياضية، المتصلة بالظواهر الطبيعية عن طريق أدوات الاختبار التقنية المخبرية.

هذه المبادئ الأربعة، في نظر السيد ولد أباه للاستيعاب والـتأقلم في أنسجة حضارية متمايزة ومتنوعة، وعلى الأخص في نسيجنا الحضاري الإسلامي، مما لا يخفى على ذي لب ومنطق سلم حسب تعبيره.

في الأصول التاريخية للدولة الإسلامية*

ماثيو ري ** // أستاذ تاريخ العالم العربي المعاصر بالكوليج دي فرانس-فرنسا باحث في مقارنة الأديان
ترجمة: محمد الإدريسي *** // أستاذ الفلسفة، باحث في السوسيولوجيا، سيدي بنور ـ المغرب

ملخص
هل تمتلك الدولة الإسلامية مقومات الدولة، كما تدعي؟ أم أنها تمثل شكل جديد من أشكال السيادة الإمبريالية؟ يعرض لنا «ماثيو ري» تاريخ الدولة الإسلامية في سوريا والعراق بالعودة إلى فترة الهيمنة الكولونيالية الأوروبية وحرب الخليج.

يُعد تنظيم الدولة الإسلامية (داعش)، الفاعل الجديد في المشهد الشرق أوسطي، محور اهتمام المجتمع الدولي منذ ظهوره بشكل رسمي في 29 يونيو 2014. عُرف أساساً بأساليبه الخاصة (قطع رؤوس الغربيين، إظهارهم كأسرى يرتدون زي معتقلي غوانتانامو) القائمة على العنف، والمماثلة للانقسامات الدولية التي مهدت لاتفاقية رمادي ــ كامبون (تسمى أيضاً اتفاقية سايكس بيكو) في عام 1916 (1)، والتي أعقبها تحالف غربي جديد شن حملة قصف جوي على التنظيم في شتنبر 2014. سرعان ما نصبت القراءة الإعلامية داعش ــ ضمن نمط الإرهاب في غالب الأحيان ــ باعتباره بطل جديد على الساحة سيعيد تحديد النظام السياسي المحلي كما الإقليمي. الاختراق المبهر، وسرعة الاحتلال واضطرابات الخريطة السياسية للشرق الأوسط كلها مدخلات رئيسية لتحليل هذه الظاهرة السياسية من وجهة نظر سياسية. نقترح هنا ضرورة إعادة النظر في هذا الحكم، ليس لتقدير الخصائص الدائمة أو العابرة لهذا الفاعل، لملامسة حقيقة وصوله إلى الموارد المادية والبشرية والرمزية القادرة على إنتاج هذا التحول الكبير. يتعلق الأمر بتساؤل أساسي حول دلالات الاسم الذي تحمله وفهم الكيفية التي بموجبها تولد هذا الشكل من الاستبداد السياسي من خلال سلسلة من الاضطرابات المختلفة في العراق وسوريا.

يشير ظهور «الدولة الإسلامية في العراق»، وبعده تغيير الاسم إلى «الدولة الإسلامية في العراق والشام» وأخيراً «الدولة الإسلامية»، من ناحية الاسم، إلى مرجعيات مختلفة يمكن تحديدها في إطار «دولة» «État». يمكن أن يكون إنشاء هذه المجموعة ذو صلة وثيقة بإعادة تنظيم حدود أو معالم السلطة العمومية التي أعقبت الثورات العربية. إذا كان هذا الإدعاء ــ بكونها «دولة» - هو ما نعتزم تقديمه في هذا المقال، فما المقصود بـ»الدولة»؟ هل يمكن أن نأخذ المعنى الخاص، المحدد في الدولة الإسلامية، حيث يمكن لهذا الفاعل الجديد أن يحدد باعتباره أحد انحرافات الدولة العميقة سواء في العالم العربي أو العالم الإسلامي، أو على نطاق واسع مختلف دول الجنوب؟ كان يعتقد أن الدولة في المقام الأول إشارة إلى النماذج الغربية

(2)، وبعد ترجمتها ضمن نطاق الجنوب وجب أن تأخذ بعين الاعتبار موروثه التاريخي. من أجل تحديد الملامح الخاصة لهذا الفاعل الجديد يجب أن نتدارس احتكار مطلب السيادة الإقليمية: كيف يمكن للتكون الاجتماعي أن يمكننا من إدراك المكونات المختلفة المتفاعلة في تكوين وتطوير هذا الكيان؟
ننطلق من ثلاث فرضيات لفهم هذه الظاهرة الجديدة وانخراطها السياسي في المجال. أولاً، يجب مقاربة هذا الشكل من التطرف في ضوء علاقته بالتاريخ المعاصر للحركات الاحتجاجية التي ظهرت بعد إعادة تشكيل المشهد الشرق أوسطي في أعقاب حرب العراق سنة 2003. يعتبر هذا التاريخ نقطة تلاقي عدد من التطورات المعاصرة: التشكيك في المثل القومية التي جسدتها الدولة القومية، وتسارع الطفرات الاجتماعية والاقتصادية في سياق أعباء السياسات النيوليبرالية من جهة، والهيمنة الأجنبية من جهة أخرى، والاستخدامات الجديدة للعنف كشكل من أشكال مناشدة المطالب السياسية. ثانياً، أدى التحول المجالي للسلطة إلى استعادة الأراضي انتقاما من المركز المهيمن والمهيمن عليه. أخيراً، تمت معايشة سجلات فعلية من قبل الشرائح المختلفة للساكنة المحلية منذ تمرد 2011. أضحت الدولة الإسلامية إنتاج معقد وجب الأخذ بعين الاعتبار هذه الضوابط من اجل تحليل مقوماته.

زمن الثورات العراقية والسورية: أوجه التشابه السوسيو ــ مجالي

شكلت العراق وسوريا فضاءً خصباً لعدد كبير من الدراسات التاريخية والسياسية المقارنة، بفعل الفسيفساء الإثني والطائفي المعقد والمميز لها، من حيث الإرث العثماني والانتداب المشترك، تقطيعها في ظل الحرب العالمية الأولى من طرف القوى الأوروبية، وتواجد النظام البعثي منذ سبعينيات القرن الماضي (3). إننا لا ننخرط هنا في رصد مقارن للدولتين، ولكننا نحاول فهم الكيفية التي بموجبها عجلت بعض الإدارات العامة والاضطرابات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بظهور فاعل جديد بالشرق الأوسط ممثلاً في «تنظيم» الدولة الإسلامية.
يسمح لنا الاستعراض الموجز للتجربة البعثية المشتركة في البلدين بتسليط الضوء على الكيفية التي بموجبها تفككت أشكال الإدارة العامة المؤسسة على القانون المازج بين مختلف أنماط الروابط البين-شخصية، والتي بلغت ذروتها في ظل استبداد الزعيم. يضطلع الدكتاتور بوظيفة التحكيم بين الهيئات النافذة، وأجهزة الاستخبارات والقوات المسلحة والجناح العسكري للحزب، لضمان اللاتساوي في توزيع سلط السيطرة على الشعب؛ إنهم يتكاملون ــ أفراداً وجماعات ــ مع أجهزة المراقبة والضبط ــ حيث يقدمون المعلومات بانتظام للسلطة ــ وتتم مكافئتهم في شكل مكاسب رمزية متعددة أو منح مادية بناءا على العلاقات الشخصية التي تربطهم بالعملاء النافذين (4). عجلت هذه الميكانزمات، في كلا البلدين، بظهور أزمة واضحة في أشكال التنظيم السياسي والاجتماعي القائمة، سواء ضمن الحزب السياسي، والجمعية، والنقابة المسيطر عليها جيدا، وأيضا عطلت التضامنات القبلية المعززة، في إطار القبيلة، للشخصيات الدنيا ضمن التسلسل الهرمي وعدلت ألعاب القوى داخل القبيلة والمنافسة داخل المجموعات. بين أواخر 1970 وأوائل 1990، عمل كلا النظامين السياسيين على ضمان اللاستقرار السياسي من أجل القضاء على جميع أشكال التجمع السياسي والاجتماعي التي من الممكن أن تنافسهما، لكن دون ــ وهذا ما يميز

الأنظمة الشمولية ــ أن تسعى للبحث عن استبدالهما بنماذج مخالفة.
تباينات المسارات السورية والإيرانية سنوات 2000-1990. في العراق، لم يسمح الصراع الطويل مع إيران (1988-1980) لنظام صدام حسين ببسط سلطته في شكل «انتصار» [على الشيعة]، بل، على العكس من ذلك، استنفد هذا الصراع احتياطاتها المالية، وتفاقمت القراءة الطائفية للمجتمع العراقي من قبل السلطة وعجلت بالتعامل القمعي مع النزاعات الداخلية. في سنة 1991، بعد الهزيمة المرة، التي انتهت بغزو الكويت، حاول النظام العراقي إدارة الشأن العام وفق مجموعة من الخطوط العريضة. أولاً، تحول النظام إلى سلطة سنية واضحة موسومة بكره شديد للساكنة الشيعية والمتمردين الأكراد بعد الهزيمة (5). بعد ذلك، أحكم قبضته على المجتمع من خلال آليات جديدة: دعم القبائل التي تعهد بالولاء له وإدارة حقل اقتصادي مسيطر عليه، بشكل كامل، من طرف النظام؛ بفعل الحصار الدولي المفروض على العراق. أخيرا، ارتبطت إعادة رسم مجالات السيادة العراقية بحظر الطيران، ما جعل الدولة تتجسد كممثل وحيد في إدارة الشأن العام. مع ذلك، فإن هذا الانجاز لا يعني أن النظام العراقي غير قادر على إدارة النطاق الترابي فضلا عن السيطرة الكلية عليه، لدرجة أنه عمل على التوسط بين الفصائل المحلية من أجل تعزيز دوره ــالدائم- في المراقبة عن بعد. وهكذا في سنة 1996، أدى انقسام القوات الكردية بإحدى الجهات الفاعلة إلى مناشدة القوات المركزية. لم تحبذ هذه الطفرة النوعية للنظام العراقي عودة ظهور حقل سياسي أو عمومي لكنها لعبت على المأسسة الجزئية للضبط الاجتماعي والسياسي لخدمة الديكتاتور: أصبحت قطاعات عديدة من الأنشطة الاقتصادية أو الاجتماعية مستقلة وغير متكاملة مع انسجام المؤسسات؛ إنها ليست حتى ميلشيات تتمتع بصلاحيات سيادية. كان لزاما على مجموعة كبيرة من الساكنة أن تكون على استعداد للعمل مع هذه الهيئات الجديدة، سواء كانت قبلية أو مقربة من الحزب، على أمل الوصول إلى الموارد المحدودة بفعل الحصار الدولي. في هذا السياق، سيهز الغزو الأمريكي سنة 2003 أركان مركز القرار بعد أسابيع قليلة من القتال.
في سوريا، لم تتميز سنوات 1990 بإعادة تشكيل حقيقية لإدارة الشأن العام، لكن، وبدلاً من ذلك، بشيخوخة وجمود سلطة الأسد. طالب الدكتاتور من مواطنيه طاعة مبنية على الموافقة الضمنية وليس القبول الصريح لقيمه، على هذا النحو (6): يمكّن الاعتراف بسلطة الدولة من الحصول، في المقابل-بالنسبة لشرائح المجتمع المتوافقة- على العديد من أشكال الحكم الذاتي. كما يسمح للعلماء بتنظيم الصفوف (7). تحولت هذه الوضعية بدورها في سنوات 2000s بزوال «الرئيس الخالد» (حافظ الأسد)، والذي خلفه ابنه الشاب بشار الأسد. نسجل ثلاثة طفرات رئيسية في موازن القوى، والتي شكلت الخلفية الأساسية لثورة 2011. أولاً، لم يتم التشكيك في الإدارة الاستبدادية وقوة الشخصية إلى حد كبير. شهدت دمشق ربيع مبكر سنة 2000 (8) سرعان ما اختفى، بحيث أن معظم الشباب السوريين لا يتذكرون هذا الحدث أو يعتبرونه مجرد حركة نخبوية (9).
مع ذلك، إذا لم يتحول نمط إدارة الشأن العام، فإن بنية النظام تتطور في اتجاه الشخصنة. يجب على الرئيس الشاب، إن هو أراد تعزيز سلطته، أن يفصل تراتبيات النظام وبالتالي يكسر الكلية الإدارية

التي ميزن التحكيم الأعلى في زمن حافظ الأسد. إنه يشكك في التعددية لصالح الرجال الجدد الذين لا يملكون جذور محلية: جرى التأسيس لمركزية سياسية ومجالية للسلط.

أخيراً، خضع النظام، منذ سنة 2003، لسلسلة من الاضطرابات الدولية ذات الضغط القوي: تبعا للغزو الأمريكي للعراق والانسحاب القصري من لبنان عام 2005، تم دفع نظام الأسد لإعادة ضبط نمط اشتغاله، من خلال إعادة تنظيم استنزاف الموارد فوق الأراضي السورية أساساً. ساهم تغيير قوانين الأراضي الزراعية في جعل جزء من أراضي محافظة حلوان، في جنوب سوريا، تحت سيطرة رامي مخلوف (10). نشطت الطفرات الجيو-سياسية، بشكل جيد، بنية من العلاقات غير القانونية المؤسسة لشبكة من العلاقات البين-معرفية. أضحت مدينة حمص تشكل منفذا أساسيا للتجارة العراقية في أعقاب الحصار والغزو الأمريكيين، وفتحت منطقة الفرات معبر حدودي أمام المقاتلين والسلع.. إلخ (11). عندما اندلعت حركات التمرد سنة 2011، تم تنظيم شبكة من الأنشطة القانونية وغير القانونية فوق الأراضي السورية، بما في ذلك أنماط الحكم الذاتي الناجم عن غياب فضاء عام مشترك.

بطريقة أو بأخرى، يمكن اعتبار الغزو الأمريكي والانتفاضة السورية لحظات حرجة لمجتمعات ونظم العراق وسوريا [كما المناطق المجاورة فيما بعد]. إنها تكشف عن الطفرات الصماء التي عرفها النظام الاستبدادي والتصدعات التي تتعثر في ظلها السلطة العامة. قبل البدء في التفكير في الفاعل العمومي الجديد، والذي طعم هذا الوضع المحلي، من المفيد جداً أن نوضح طبيعة العلاقات الاجتماعية ضمن نطاقه. كسر تفكك الروابط السياسية والجمعوية (12) إمكانيات التعبير الوطني. في حالة العراق، تطورت هذه الوضعية في ظل الحصار الدولي والإدارة الأمريكية، من خلال انسحاب الأفراد من الوحدات الاجتماعية الكفيلة بحمايتهم. عملت القبلية على قطع المسافة بين الوحدات الاجتماعية والنطاقية الأكثر أو الأقل استقلالاً (13). تمت إعادة هيكلة أحياء المدن من خلال تبادل وحماية سكانها. بالمثل، شهدت الفضاءات القروية والقبلية ظهور أشكال جديدة من التنظيم الخاص. وجدت هذه الدينامية التي كانت وراء اندلاع الحرب الأهلية العراقية منذ سنة 2006، تربة خصبة لها بسوريا في الوقت الذي تمت فيه عسكرة الاحتجاج في سنة 2012 (14). سمح جزء من النطاق السوري، ضمن الأحياء كما القرى، باستعراض النظام السوري لقدرته القمعية، التي حالت دون تشكيل فضاء وطني موحد للرفض. بشكل سريع وموازي، أخذت تعبئة الموارد التي استولت عليها الروابط الأسرية والتضامنات المحلية في الظهور كأداة تنظيمية رئيسية للمجموعات المسلحة والمدنيين الشاجبين للنظام. تشكل سوريا لغز واسع النطاق حيث أن كل مجموعة محلية ترى فاعليها ملزمين بالسيطرة على الأماكن المحيطة بها (القرية أو الحي المجاور، والقوى الجديدة التي يضم..الخ) والتعبئة على المستوى الوطني (تعبئة تشكيل مجلس التنسيق أو ظهور قوى وطنية) (15). يعد الجيش السوري الحر تعبيراً وطنياً عن تجمع ألوية منظمة محلياً.

في العراق وسوريا، حطم الغزو الأمريكي والانتفاضة السورية، على حد سواء، وهم وجود دولة في بضعة أشهر فقط. ولدت هذه الانكسارات انتقاماً نطاقياً، وفضاءات وساكنة متمركزة بشكل سابق وقادرة على إدارة شؤونها الخاصة على نطاق واسع.

وافد جديد: من الدولة الإسلامية في العراق إلى الدولة الإسلامية

في سنة 2003، نجحت القوات الأمريكية في الإطاحة بصدام حسين في غضون أشهر قليلة. مع ذلك، فإن الاستيلاء على بغداد، والذي أظهر ضعفا متأصلا في النظام البعثي القائم على الطاعة ومرونة تشكيل القوات المسلحة، لا يضع حداً لتدخل الشركات في الإصلاح السياسي. عجلت السياسة الجديدة بانفجار تمردي وظهور أشكال مختلفة من العنف (16). وجد متعهدو العنف السياسي في العراق إطار أساسي للعمل المتجدد. وعلاوة على ذلك، سرع حجم الدمار والخسائر البشرية بتوالي نماذج تنظيمية وتجارب ميدانية من منطلق موت العديد من الكوادر العليا في المعارك الدائرة. وفق هذا المنظور، سيظهر فاعل جديد يدعى السلفية الجهادية منذ سنة 2004 تحت قيادة أبو مصعب الزرقاوي. لن نسهب هنا في الحديث عن المسار الفكري والعسكري لدعاة الدولة الإسلامية في العراق (17)، ببساطة، لاحتفاظهم بمصطلح «الدولة» للدلالة على بنية جديدة والبحث عن ترسيخ الوجود الإقليمي. منذ ولادة هذه المجموعة، ستبرز كوكبة في الجهاديين تستمد قوتها من حضورها على الساحة الإقليمية: يبدو أن الأمر يتعلق بالتحول من منطق الشبكة إلى الاحتلال والإدارة النطاقية. إذا كان هذا الابتكار ذو أهمية كبرى من وجهة نظر المجموعات السلفية السابقة التي كانت قادرة على تحقيقه، فإنه أصبح أقل حدة في السياق العراقي. بين سنة 2005 و2009، أخذ هذا الفاعل الجديد يبصم على حضوره القوي في سياق تشكيل النخب الحزبية والإقليمية. بطبيعة الحال، لا يمكننا استبعاد العامل الديني.

ومع ذلك، فإنه لا يفسر لنا الوضع بشكل واضح. أخذت تجربة المساندة والدعم المحلي شكلا جديدا من المقاولة السياسية ــ فضلاً عن بناء جهاد إقليمي- لكن أيضاً أعادت تشكيل النطاق العراقي إزاء هؤلاء الفاعلين السياسيين الجدد الذين يستمدون شرعيتهم من قدرتهم على التقاط الموارد القانونية أو غير القانونية وتوفير الأمن.

عرفت الدولة العراقية ــ كفاعل رئيسي في إدارة الفضاء العام ــ تحولات عميقة بفعل المؤسسات الجديدة التي تم تنصيبها سنة 2005 وتغير ميكانيزمات اختيار النخب. أظهرت الانتخابات البرلمانية لدسمبر من العام 2005 الهندسة المتغيرة للساكنة والأماكن التابعة للدولة. جاء الدستور لمواجهة استبعاد التركيبة السنية من الساكنة، لكنه قوبل بتعليمات صارمة من قبل مجموعة من المجالس بمقاطعة التصويت في عدد كبير من المحافظات ذات الكثافة السكانية. إقليميا، شارك 2% من ساكنة محافظة الانبار في الاقتراع فقط؛ وهذا ما سمح لتنظيم الدولة الإسلامية بهيكلة قواعدها في المقام الأول، عبر الاستفادة من انسحاب السلطة السيادية وميلاد المجموعات الجديدة. ليس من السهل فهم السهولة التي تعمل بموجبها على التحول من سلطة إلى أخرى دون أن تكشف عن عملياتها المخالفة وغير القانونية ــ التهريب، إحياء القبلية.. إلخ ــ التي دارت رحاها في المناطق الغربية للعراق خلال العقد الماضي. يصاحب التماسك الطائفي تجمع الناس وانضمامهم إلى «الدولة» الجديدة المشكلة. تعكس هذه العملية إلى حد كبير ظواهر مماثلة في المناطق الكردية (ظهور محافظة مستقلة في نطاق محدود) والشيعية. في الحالة الأخيرة، لم يعمل تنطيق الفاعلين السياسيين بنفس الطريقة ــ تراجع المجال خارج الوحدة الوطنية ــ لكنه مكنهم في الاستيلاء على مواقع بعينها. تشكل كل فاعل

في العراق، بين 2008-2006، من قلب المواجهات الأهلية العنيفة، وتركز في محافظة بعينها.
بدأت القصة العراقية تنتشر على نطاق واسع بين سنة 2004 و2012، وظهرت الدولة الإسلامية في هذا السياق مستفيدة من انضمام مقاتلين أجانب جذبتهم الرغبة في «الجهاد»، فضلا عن المكونات القبلية المحلية. أضفت هذه المكونات الشرعية الرسمية على التنظيم دون أن تكون خاضعة بالضرورة لطقوسه الخاصة. مع ذلك، فقد عزز تقاطع [رهانات] هاتين الفئتين من الفاعلين من رقابتها الفعالة. صعد الخيار الاستراتيجي للنضال ضد الأجنبي ـوفقا للخطاب الكلاسيكي للقوى الإمبريالية- وضد الوجود الشيعي ـ ما يحيل بالضرورة على إعادة تنشيط عصر الصراعات الوسيطية- واستخدام مختلف أشكال العنف، من حدة الصراع بين مكونات القاعدة الجماهيرية المكونة لهذه الحركات.
في وقت لاحق، عملت القوات الأمريكية، تحت قيادة «ديفيد بترايوس» «David Petraeus» على استعادة المناطق المسيطر عليها من قبل هؤلاء الفاعلين عبر كسر أواصر الولاء لهم، واستحداث شبكة وطنية، من خلال السيطرة على القوات المحلية، ممثلة في حركة «الصحوة السنية» (18). انكشف هذا التعهد بطريقة سهلة مع تطور العداوات بين الأعضاء الأجانب للمجموعة والفصائل القبلية حول تبادل الزيجات. تعثرت محاولة زرع أنموذج الدولة الإسلامية بين الساكنة باستحالة تبادل الزيجات بين القبائل. في سنة 2009، ما تم تحليله من قبل بغداد وواشنطن على انه اختفاء للتهديد وإعلان للنصر، من الممكن أن يكون الفاعل الأمريكي قد اعتمد عليه لإضفاء الشرعية على رحيله. علقت حكومة نوري المالكي دعمها المالي للمساعدات المحلية باعتبارها غير مجدية، ما تسبب في فقدانها لسلطتها العامة في نطاقات واسعة. خلال السنوات الأولى من وجودها، نهجت الدولة الإسلامية إستراتيجيتين هامتين: تشديد الخناق النطاقي على الأراضي، من خلال السيطرة على نقاط التفتيش، وتحديد الرسوم والضرائب. مع ذلك، في سنة 2009، أدت النكسات التي عرفها التنظيم إلى اختفائه بشكل مؤقت.
بين سنة 2009 و2013، أي بين اختفائها الأول وتعزيز نفوذها فوق الأراضي السورية، برزت فكرة إعادة البناء والتنظيم لدى القائد أبو بكر البغدادي، كشخصية رمزية أكثر منه قائد أو قاهر. ولدت هذه العودة الواسعة النطاق، في العراق، سخط كبير للساكنة السنية تجاه حكومة نوري المالكي. مع رحيل القوات الأمريكية في سنة 2012، تصاعدت أعمال العنف السياسي والانقسام السياسي. إذا أخذنا بعين الاعتبار تحليلات «بيتر هارلينغ» «Peter Harling» (19)، فإن ولادة «الفزاعة» ـ أو ما يسمى بالدولة الإسلامية ـ يرجع في شق كبير منه إلى غياب الدولة في تصور العديد من الساكنة واستخدام الورقة الطائفية من أجل لحم القاعدة السياسية من قبل السلطة. لم يستطع نوري المالكي بسط نفوذه على كل تراب الدولة العراقية، ولم يتقاسم السلط والموارد مع كل الفئات الاجتماعية. أحكم هذا الاستبداد الجديد سيطرته على الثروات وتعبئة الوحدات الشعبية ضمن سجل طائفي سيشكل الركيزة الجديدة للإدارة العامة. فشل اتفاق اربيل «Erbil» سنة 2010 في تصويب اتجاهات السلطة الجديدة لتأسيس الإدارة العامة (20). تعد هذه الديناميات العراقية صدى قوي للطفرات السورية.
دون العودة إلى مراحل الثورة السورية (21)، نلاحظ أن أنماط إدارة النزاعات بين الساكنة العراقية والسورية تبدو متطابقة إلى حد كبير. أسست القوى السياسية ـأو أولئك الذين يدعون سيطرتهم

على الدولة- خطابها على مناشدة انقسام الساكنة قصد لحم قاعدتها بالطعن في الاعتبارات الطائفية، ولم تتردد في سحب عناصرها وقواتها العمومية من أجزاء كبيرة من الأراضي التي تصعب السيطرة عليها، الأمر الذي فتح المجال الدولي على العدو الداخلي كخطر إرهابي يرتب استراتيجياته النطاقية (الدعم الدولي ضد هذه الأعداء الجديدة).

في صيف سنة 2012، أصبحت الدولة الإسلامية فاعل رئيسي في الساحة العراقية. موازاة مع ذلك، أصبح الشرق السوري، المجاور للمواقع العراقية، نطاق مفتوح مع الانسحاب السريع للقوات الرسمي من دمشق. قبل نشوب الصراع المسلح وفقدان الكوادر الفاعلة، بفعل الانسحاب وتحرر الأراضي، تخل نظام الأسد عن الفضاءات التي كانت تعزز قوته ــخدمات الجيش والمخابرات- وتمركز ضمن نطاق درعة-حلب. لم يتردد تنظيم الدولة الإسلامية في إرسال بعض ممثليه للتحقق من إمكاناته الفعلية. لكن التغيرات التي عرفتها النطاقات المحلية عجلت بدخول الدولة الإسلامية إلى الساحة السورية. في الواقع، انقسمت القوى الممثلة للمعارضة، تدريجيا، على المستوى المحلي، وإزاء البرامج السياسية المتنوعة. أمام هذه التحولات، أصبح المساندين الأجانب مترددين على نحو متزايد فيما يخص دعم الاحتجاج. يعتبر التاسع من أبريل 2013 التاريخ الرسمي لدخول الدولة الإسلامية إلى سوريا تحت اسم: الدولة الإسلامية في العراق وسوريا (22). يرجع التركيب والتوسع السريع للحركة إلى تفكك قوى المعارضة الأخرى (لواء التوحيد، أحرار الشام) وفقدان السيطرة الإقليمية لصالح الفاعل الجديدة. كل هذا يجسد البديل الذي من الممكن أن يحقق نجاحات كبيرة.

استمر تنامي هذا التوسع في النطاقين (العراقي والسوري) لأسباب مختلفة، ووفقاً لمنطق متباين. ضمن النطاق السوري، يستند نمط إثبات الذات على تميز المجموعة، وباقي مكونات المعارضة. إضافة إلى الصراع الكامن مع جبهة النصرة، والتي عهدت بالولاء لتنظيم القاعدة في أواخر سنة 2012، ركز الفاعل الجديد جهوده، بعد سقوط النظام، على بناء نظام [حكم] إسلامي. ازدهر التنظيم في جزء كبير من سوريا، ذات الكثافة السكانية المنخفضة، المحاذية للفرات. مع ذلك، وبعد فتح الرقة (شتنبر 2013)، حاول التنظيم توسيع نفوذه في منطقة حلب والمناطق المحيطة بها، لكن تمت مواجهته برد عسكري عنيف من قبل الجماعات المعارضة الأخرى، والتي فرضت عليه انسحاب سريع. بالمثل، توقف التوغل نحو محافظة الحسكة، الواقعة في الشمال الشرقي لسوريا، بكمائن القوات الكردية. وبالتالي، فإن التنظيم نصب نفسه كفاعل وحيد على الجبهات المتعددة (الرقة ودير الزور في المقام الأول، على الرغم من عدم سيطرته على الجبهة الأخيرة) عبر قضائه على المكونات المعارضة الأخرى، وسيطرت على أخر القواعد العسكرية التي كان يديرها النظام. في العراق، وعلى العكس من ذلك، لعب التنظيم على ورقة التحالفات بين مختلف القوى المتمردة بعد سنة 2003، والتي عززت وجودها على الساحة منذ وصول نوري المالي إلى السلطة. وبالتالي، بسط على حضور قوي له سواء داخل الحكومة أو حتى داخل مصالح الشرطة قبل استيلائه على المدن، بما فيها الفلوجة (فبراير 2014) والموصل (يونيو 2014) (23). في العراق دائماً، خلقت الحركة روابط قوية مع اليساريين لمجابهة نظام ما بعد صدام حسين، خاصة الضباط البعثيين. سمحت أنظمة التجسس التابعة للتنظيم بتشكل

منطقة ضابطة ولو بشكل مؤقت. في هذا السياق، شكلت سيطرته على الموصل علامة على بسط نفوذه في الساحة الإقليمية. لكن، ومع دخولهم وانسحابهم من مدينة تكريت، أعلن زعيمهم عن إقامة دولة للخلافة. من خلال حملة إعلامية واسعة النطاق، تغافل هذا الإعلان الأحداث المتشابكة وجعل المنطقة في مواجهة فاعل جديد: دولة تدعي تمثيلها للإسلام.

السيطرة على النطاقات وإدارتها

سلطت الدراسات التي عنيت بتطور الدولة الإسلامية (منذ يونيو 2014) الضوء على الأهمية الكبرى للأراضي والموارد التي تتوفر عليها ــ خاصة الثورة البترولية. هل ستتلاشى مع ظهور الدولة الإسلامية؟ كيف ستؤثر على تنظيم وإدارة الشأن العام من قبل الفاعل الجديد بالساحة؟ ينبغي التمييز بين عدة مستويات من القراءة بغية تحديد طبيعتها وفهم تطورها.

بداية، تقتضي السيطرة على الأراضي القضاء بالضرورة على أي سلطة منافسة. يكشف الوجه الأول للدولة الإسلامية منطق عراقي ــ سوري، خاص، أعقب الغزو الأمريكي للعراق والانتفاضة السورية: إقامة نقاط للتفتيش رسمية، على امتداد الشبكات النطاقية، كأماكن للتحكم في الاضطرابات الداخلية، قسرا، والإكراه الرمزي للدولة. في ظل غياب كتيبة دركية قوية على امتداد الفترات الزمنية، تجسد نقاط التفتيش سلطة الدولة وتبسط قراراتها. لا يأتي إنشاء هذه المؤسسة الخاصة من ترسيم دقيق للحدود، بل تستخدم أساساً للسيطرة على الاضطرابات الداخلية.

على العكس من ذلك، تظل مسألة ترسيم الحدود الخارجية موضع نقاش وجدل مستمر. على سبيل المثال، أصبحت مدينتي جرابلس وتل أبيض بشمال سوريا بمثابة نقطة عبور بين منطقة تحت السيطرة ومجال خارجي (تركيا)؛ ليس بفعل الدولة الإسلامية التي استغلت الأوضاع القائمة سابقا فقط. على العكس من ذلك ــ استدمجت معركة كوباني/عين العرب هذا المنطق ــ لا يوجد هناك أثر دقيق ولا مسار يختم نهاية سيادة الدولة الإسلامية لإفساح المجال أمام قوة سيادية أخرى. يتم تفسير هذا الوضع وفق ثلاثة مؤشرات. أولاً، من خلال نمط التوسع والاستيلاء النطاقي. يبدو أنه من غير المجدي تحديد المناطق المهيمن عليها من قبل التنظيم بشكل دقيق. ثانياً، إن طبيعة الحركات، الإلحاح على المستوى الميكرو-محلي، والخسائر والمكاسب، تمنع كل استقرار محتمل في مكان معين، ما عدا المناطق الحدودية، خلال الأشهر الأخيرة، بما فيها محافظة كردستان-العراق. ثالثاً، إن أي حد للسيادة يفرض اعتراف متبادل من الجهات الحاكمة. أما الآن، فإن الدولة الإسلامية لا تبحث بالضرورة عن الاعتراف بها في الساحة الدولية: إنها لا تبحث عن تبادل الممثلين الدبلوماسيين، بل إنها لا تعترف بالدول المجاورة، وتستنكر معالم الكيانات السياسية المجاورة التي تخدم الرهان الكولونيالي، لكنها لا تضع أي إستراتيجية عملية للحد من نفوذها وسيطرتها. من هذه الزاوية، يبدو أن الإسقاط المجالي يحمل التزام سياسي: إقامة «دولة» أقرب من السيطرة على نطاقات محيطة غير واضحة المعالم.

إذا كان التنطيق يعرف تجديد مبتكر، فإنه مع ذلك يمثل في حالة «الخلافة» نموذج إمبريالية أكثر منه نموذج دولة. تمكننا سلسلتين من الملاحظات من تركيز النظر على موضوعين أساسين: البيعة والسيطرة

المؤسسية. يطرح المصطلح الأول نفسه إزاء الحديث عن العلاقة بين الساكنة (الأفراد والجماعات) والسلطات الجديدة. إن كل عضو من المجموعة المسيطَر عليها مدعو إلى تقديم «البيعة» إلى «الخليفة» الجديد. تبين العديد من أشرطة الفيديو هذا الطقس الجديد (24). لا تمثل هذه الطقوس مجرد إجراءات بسيطة، بل مدخل رمزي لفرد أو مجموعة من الأفراد إلى هذا الكيان السياسي الجديد. مع ذلك، خلافاً للرموز الواضحة المعالم، تمثل البيعة إعادة اعتراف متبادل بين المبايِع ــ إنه يعبر عن قبوله المؤقت أو الدائم لهيمنة الآخر- وبين المبايَع. هذا الأخير، يأخذ بعين الاعتبار الشروط المحلية التي تؤدي إلى قيام هذه البيعة. لنأخذ مثالين على ذلك، ففي سياق التقدم على مشارف محافظة دير الزور (25)، وجد لواء من الجيش السوري الحر نفسه أمام خيارين: الانخراط في معركة انتحارية ضد قوات الدولة الإسلامية أو تقديم بيعته الشخصية للتنظيمــوليس لرجاله. وأصبح بذلك ممثل لقوى تنظيم الدولة الإسلامية في دير الزور لمواجهة قوى النظام السوري. على بعد مئات الكيلومترات، في محافظة إدلب شرق حلب، قام مجموعة من الرجال، أعضاء سابقين في حركة أحرار الشام، بتقديم البيعة للخليفة الجديد، أياما قليلة بعد مقتل عدد كبير من زملائهم في الحركة. في هذه الحالة، تم استقطاب أعضاء مجموعة مسلحة [تحت مُسمى البيعة]. يقدم هاذين المثالين العناصر المركزية لعمليات البيعة: إنها حالة شخصية في حالة الاستسلام، ولا تمس أبداً بالوضعية السابقة المبايِعين. إنهم يصبحون أعضاء تنظيم جديد، لكن لنفترض أن اندماجهم ضمن الوحدة سيقلل من فرص انخراطهم في التشكيلة السياسية. في هذا الإطار، تصبح الدولة الإسلامية شبكة مرنة وهندسة متغيرة للمجموعات المعترفة ببيعتها وولائها لوضعية السيطرة والخضوع، والتي تمنحهم في المقابل مجموعة من الحقوق.

يحدد المجال الأخر الشروط العامة لوضعيات التفريق أو التوحيد ضمن مؤسسات الإدارة العامة. لنلاحظ بداية الانقسام الجديد بين المناطق الحضرية والمناطق القروية. في غضون ثواني معدودة، بحسب شهادات جمعتها من المهاجرين الذين ينتقلون بين المناطق الأجنبية ومناطق الفرات؛ بفعل الأوضاع الاقتصادية، تصبح السيطرة أكثر مرونة (26). ليس هناك أي حضور مادي أو مؤسساتي يجذب الأفراد أو القرى نحو هذا الكيان السياسي، بل فقط القبول السهل لسلطته. ظهر هناك نسق جديد من الاستقلالية الذاتية النسبية، عبر المعونات التي يقدمها النظام، على المستوى الميكرو-محلي. داخل المناطق الحضرية، يتم تعيين إنشاء أجهزة لتلبية احتياجات الساكنة. بالتأكيد، تظل مرتبطة بالبنيات الموحدة للإدارات السياسية للدولة الإسلامية، كما أن العديد من المحافظات قد اتجهت نحو إصدار تعليمات صارمة ضمن كامل نطاقها الترابي لتبني النظام الإسلامي، من خلال إقامة مجموعة من المجالس التي عوضت المجالس التي كانت قائمة سابقا. تولدت هذه البنيات في إطار الحاجة إلى التأطير والإدارة اليومية للنطاقات بعد رحيل الإدارة السابقة، وسد الاحتياجات المستعجلة، خصوصاً ما يتعلق بالجانب التمويني. بالمثل، بدءا من سنة 2003، أصبحت مجموعة من القبائل الناشئة تعتمد على نظم «الشريعة» في إدارة شؤونها الخاصة (27): يتعلق الأمر بوسم جديد للأشخاص والإجراءات القائمة سابقاً من طرف سلطات الدولة الإسلامية كممثل وحامي للإسلام. لم تقترن هذه الطفرة الخاصة بإعادة التسمية (من القبلية التقليدية والعادية إلى القبلية

القائمة على الشريعة) وإعادة إنتاج القوانين. إضافة إلى ذلك، لا تزال القبلية واسعة الانتشار وخارجة عن نطاق سيطرة الدولة. أخيراً، يشير نمط الضرائب ــ النظم الضريبية ــ إلى ثلاث حقائق متمايزة ومتكاملة. إنه قائم على الموارد الطبيعية، خصوصا النفط، في تنظيم الإتاوات اليومية (الضريبة على الخبز مثلاً) وبناء احتياطي الحرب، واستغلال الغنائم التي يتم حصدها من خلال الانتصارات النطاقية للتنظيم. إن هاتين الحالتين تستدعيان بالضرورة مجموعة من الحقائق التاريخية، حيث أن المقارنة مع العصر العثماني مثيرة للدهشة، على الأقل حين نفكر في كيان سياسي جديد ليس باعتباره تجسيد لدولة ولكن لإمبراطورية. هكذا يصبح المعنى الحقيقي لكلمة الخلافة: تحديد شكل جديد من أشكال الحكم التي تحيي شرائع التقليد الإسلامي، بمعنى إنشاء مركز انطلاقاً مِما يتوافق مع الحكم الإسلامي في أراضي «دار الإسلام».

الواقع الإمبريالي في عهد ما بعد الإمبريالية

تُعد الفيديوهات الصادمة، والاستخدام المكثف لوسائل التواصل الاجتماعي، ومراقبة المعلومات والصور المتناقضة، إلى حد ما نتائج أولية لهذه الإمبريالية الجديدة. كيف يمكن لحقيقة جمعية، حيث مراكز القيادة تتمركز في الشوارع العاكسة لبيئتها المباشرة، أن تكون قادرة على إنتاج مثل هذه الخطابات؟ كان ينبغي، ضمن السيطرة المحلية للضباط وقادة الدولة الإسلامية، أن يتم تسليط الضوء على الحداثة ونظام التسويق في إطار هذه المقاولة السياسية. يمكن أن نصف ما تم تناقله بكونه مسار لـ»بدء تشغيل» وضعية متعددة الجنسيات (28) تأخذ أيضاً شكل تنظيم معروف خارج عن العالم السياسي. في بعض الجوانب، يقارب أرشيف الدولة الإسلامية وكالة غير حكومية تقوم أنشطتها على شكل نشرة دينامية. بالمثل، فإن إدارة الإعلانات تعمل على جذب المجندين الجدد ونشر صورة عن نجاح وديمومة التنظيم، في إطار مصطلح «باقين» الذي يجسد فكرة مقاومة الإمبريالية، بمعنى أنه عبر الاعتداءات المتكررة يصبح المجتمع الأسطوري ضحية، من دون تمييز، لمختلف الفاعلين الخارجيين عن عالم الدولة الإسلامية. يبين نمط الانتشار قدرة عالية للتنظيم على التكيف مع سياقات متغيرة، فكل وحدة محلية قادرة على إنشاء سجل جديد ينتشر ضمن التنظيم. في الآونة الأخيرة، يدل الإقدام على إعدام السائق الأردني حرقاً، إضافة إلى خمسة وأربعين عضوا من قوات الأمن العراقية، على الممارسات [العنيفة] التي تسري داخل تنظيم الدولة الإسلامية، دون أن تكون موحدة. إن العديد من مراكز القيادة قادرة على إدارة كياناتها بشكل جيد، لذلك يجب تعقيد التحليل بإضافة خصائص أخرى، مرتبطة بالسياق التي تشَكل فيه تنظيم الدولة الإسلامية.

تم التشكيك في مسألة كون الدولة شكل أشكال السلطة السيادية، استناداً إلى الفعل التحولي للدولة الإسلامية، كما رأينا سابقاً، من خلال نمط الانتشار ضمن النطاقات التي تسيطر عليها (29). إذا كانت الجهات الفاعلة في التنظيم تدعي ميلاد «دولة»، فإن ممارساتهم تعكس سجلات فعلية مختلفة. هذه الأخيرة تسقط مفهوم السيادة الذي كان يعتد به منذ زمن «الستفاليي» «westphalien» لتحديث الدولة في السياق الأوروبي. لكن بعيداً عن الشروط القديمة لتدبير الشأن العام، تظهر حالة تنظيم الدولة الإسلامية كتطويع ما بعد حداثي للفعل العمومي. أصبحت اللغة الأدائية، الحقيقة الواقعية

والافتراضية المشكلة للشبكات الاجتماعية في إطار وحدات فردية أو جماعية، المشَكِّل الرئيسي للخطاب العاكس لخصائص تنظيم غير حكومي أكثر منه مكتب إداري. يفسر هذا التهجين الحداثي النجاح المحدود الذي حققه التنظيم. إن دولة المطالب ـ لا يمكن للدولة الإسلامية الآن أن تجني مكاسب سيادتها ـ تشبه منح للقروض، وتحدد الشركاء.. إلخ. تعد بنية الخلافة سلطة أوليغارشية ورد فعل قوي تجاه الطفرات السريعة. إن الدولة الإسلامية أقرب إلى شكل سياسي خارجي عن الدولة أو ما بعد الدولة والذي يترجم الأزمة الجديدة للدولة، وتجسد طفرات الانتشار النطاقي للسلطة العامة

الهوامــش :

1 - في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وقع وزيري الشؤون الخارجية الفرنسي والبريطاني، بول كامبون "Paul Cambon" وإدوارد غراي "Edward Grey"، اتفاقية تقاسم الأراضي العثمانية بعد الحرب، عقب المفاوضات التي جرت بين ممثلي البلدين، مارك سايكس "Mark Sykes" وجورج بيكو "Georges Picot".

2 - أنظر:
Bertrand Badie, Pierre Birnbaum, Sociologie de l'État, Paris, Hachette, 1983.

3 - في سنة 1963، استولى ضباط حزب البعث على السلطة مؤقتا في العراق، وبشكل دائم بسوريا. وفي 1970 أصبحت التجربة عقيدة تغذي مشروعا استعرابياً.

4 - Joseph Sassoon, Saddam Hussein's Ba'th Party : Inside an Authoritarian Regime, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

5 - Fanar Haddad, Sectarianism in Iraq : Antagonistic Visions of Unity, Oxford, Oxford University Press, 2011 ; Dina Khoury, Iraq in the Wartime : Soldiering, Martyrdom, and Remembrance, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

6 - Lisa Weeden Ambiguities of Domination : Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

7 - العلماء هم رجال الدين في الإسلام، يتم التشاور معهم في العديد من القضايا ذات الصلة بالممارسة [السياسية] وتأثيراتها على الحياة اليومية. أنظر:
Thomas Pierret, Baas et Islam en Syrie. La dynastie des Assad face aux oulémas, Paris, Puf, 2011.

8 - بعد وفاة حافظ الأسد، عمل مجموعة من المثقفين، خاصة بدمشق، على فتح باب النقاش، وتنشيط المؤتمرات وفتح الحوار بخصوص الانتقال السياسي للخروج من حالة الاستبداد. لكن، سرعان ما تم إفشال هذه التجربة.

9 - Matthieu Rey, « 2003, a new generation in Syria »,Generations and Protests, edited by Ratiba Hadj-Moussa and Marc Ayyash, à paraître.

10 - يُعد رامي مخلوف، ابن خال بشار الأسد، واحد من أهم رجال الأعمال السوريين، حيث يحتكر شركات الاتصال الأساسية ويملك أسهم في العديد من الشركات السورية. نظرا لقرابته إلى الأسد، فقد عمل على تعزيز مصالحه التجارية. مقابلة أجريت مع أحد أعضاء مجلس العشائر بدرعا، أكتوبر2014.

11 - مقابلة أجريت بدمشق مع مجموعة من النشطاء، يونيو 2012.

12 - لا ينبغي أن نتغافل إحياء الظاهرة الجمعوية في سوريا خلال سنوات 2000s، أنظر:
Laura Ruiz de Elvira Carrascal, « L'État syrien de Bachar al- Assad à l'épreuve des ONG », Maghreb-Machrek, n° 203, Printemps 2010, p. 41-57.

13 - Hamit Bozarslan, Hocham Dawod, La société irakienne. Communautés, pouvoirs et violences, Paris, Karthala, 2003, p. 40-43.

14 - يستخدم مصطلح العسكرة "militarisation" في إشارة إلى انتشار القوات النظامية في الأراضي السورية واعتمادها على الأسلحة الثقيلة من أجل التعجيل بإسقاط قوات المقاومة واسترجاع السيطرة على النطاقات الترابية، أنظر:

خلال مطلع القرن الحادي والعشرين، مما أدى في الواقع إلى ظهور الاستبداد الإقليمي بفعل ضعف الاحتجاج الشعبي، بشكل عام، وتخوف العالم من هذه الدولة التي تأسست خلال الحقبة المعاصرة.

*** في الأصل نشر هذا المقال باللغة الفرنسية في:**
Matthieu Rey, « Aux origines de l'État islamique », La Vie des idées, 17 mars 2015. ISSN : 2105-3030. URL : http://www.laviedesidees.fr/Aux-origines-de-l-Etat-islamique.html.
rey_matthieu@yahoo.fr **
mohamed-20x@hotmail.com ***

Chaymaa Hassabo et Matthieu Rey « The immediate history facing the egyptian and the syrian events », intervention à la MEHAT (Chicago), mai 2014.

15 - Matthieu Rey « La révolte des quartiers : territorialisation plutôt que confessionnalisation, dans François Burgat et Bruno Paoli, Pas de printemps pour la Syrie, les clés pour comprendre les acteurs et les défis de la crise (2011-2013), Paris, la Découverte, 2013, p. 86-87.

- Édouard Metenier, Loulouwa al-Rachid, « A propos de la violence « irakienne ». Quelques éléments de réflexion sur un lieu commun », A Contrario, 2008/1, n°5, p. 114-133.

17 - أنظر:
Michael Weiss, Hassan Hassan, ISIS, inside the army of the terror, New York, Regan Arts, p. 16 et suivantes.

18 - مقابلة مع وزير الدفاع الأمريكي، أبريل 2014، واشنطن العاصمة. وانظر أيضاً:
Toby Dodge, Iraq, from War to a New Authoritarianism, Londres, Routledge, 2013.

19 - Peter Harling, « État islamique, un monstre providentiel », Le Monde diplomatique, Sep- tembre 2014.

20 - في سنة 2011، اجتمع الرئيس العراقي نوري المالكي بكبار ممثلي الحكم الذاتي الكردي. وعبر عن نيته في منع مبادرات باقي القادة العراقيين الرامية إلى مزيد من اللامركزية، وهي الطريقة الوحيدة بالنسبة لهم لمنع هيمنة المجلس الرئاسي. أنظر:
Toby Dodge, op. cit. p. 166-168.

21 - Jean-Pierre Filiu, Le Nouveau Moyen-Orient : les peuples à l'heure de la révolution syrienne, Paris, Fayard, 2013.

22 - يقصد بمصطلح الشام سوريا أو بلاد الشام "Levant" [أطلق الإيطاليون في العصور الوسطى تسمية Levant على سوريا وكامل الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسط والتي هي بلاد الشام، وتعني بالإيطالية مكان شروق الشمس "شمس". وقد اتخذ من الإيطالية والفرنسية إلى لغات كثيرة أخرى منها التركية والإنجليزية (المترجم).]. يرجع ظهور المجموعة أساساً على الانقسام بين مكونات جماعة جبهة النصرة.

23 - كما أشار إلى ذلك رومان كاييه "Romain Caillet" في لقاء تلفزيوني.

24 - وفقاً للمعلومات التي قدمها الباحث فيليكس لجراند "Félix Legrand". لمزيد من التفاصيل حول تحليل التعبئة القبلية في علاقتها بالدولة الإسلامية، أنظر:
Félix Legrand, « The colonial strategy of ISIS », Policy Alternatives, ARI, Juin 2014.

25 - مقابلة مع مسؤول مؤسسة دولية (غازي عنتاب، أكتوبر 2014). يعكس هذا التاريخ أصداء مقابلات أخرى شبه موجهة أنجزت في النصف الأول من شهر أكتوبر 2014 مع سوريين في غازي عنتاب.

26 - مقابلة مع سكان ريف دير الزور، أكتوبر 2014.

27 - Adam Baczko, Gilles Dorronsoro, Arthur Quesnay, « Building syrian state in time of civil war », Carnegie Endowment Institute, 16/04/2013.

28 - Loretta Napoleoni, L'État islamique : Multinationale de la violence, Paris, Calmann-Lévy, 2015.

29 - يشمل هذا الأمر الجبهات الليبية والمصرية التي ظهرت في الآونة الأخيرة، على الرغم من أن هذه التوسعات تؤكد الملاحظات التي قدمتها من قبل.

السلفية المتشددة من خلال كتاب «الدّولة الإسلامية» لعبد الباري عطوان: تنظيم «داعش» أنموذجاً

عبد العزيز بودين *bodinabdelaziz10@gmail.com* // باحث في مجال الدراسات السامية وحوار الثقافات

من الظّواهر السّلبية التي انتشرت في عالمنا المعاصر ظاهرة الإرهاب التي استشري خطرها ليشمل الإنسانية جمعاء، والأقبح من ذلك هو تغليف هذه الظّاهرة بالدّين رغم أنّ الأديان في جوهرها رسالة سلام ومحبّة، جاءت لترسي دعائم الحقّ وتقيم موازين العدل بين الناس، ولقد بات واضحا في السّنوات الأخيرة تصاعد العمليات الإرهابية التي تستهدف في أغلبها أناس مدنيّين وعزّل، من هذا المنطلق انبرى مجموعة من الباحثين لدراسة هذه الظّاهرة من كلّ الجوانب، ودراسة كلّ التّنظيمات الإرهابية التي روعت العالم وعلى رأسها التّنظيم الذي يسمّى تنظيم الدّولة الإسلامية في العراق والشّام والذي يُعرف اختصاراً بـ «داعش»؛ وهو تنظيم مسلَّح يتّبع الأفكار السّلفية الجهادية بالإضافة لأفكار ورؤى متطرّفة، يهدف إلى إعادة «الخلافة الإسلامية وتطبيق الشّريعة» حسب زعم المدافعين عنه، و يُحارب كلّ من يُخالف آرائه وتفسيراته الشّاذة من المدنيّين والعسكريّين، ويصفهم بالرِّدة والشِّرك والنّفاق ويستحلّ دماءهم، عن طريق تفجير المساجد والمنتجعات السياحية والأماكن العامة كما وقع في الأيّام الأخيرة في تونس وفرنسا.

في هذا الإطار ولدراسة هذا التّنظيم صدر مؤخّراً عن دار السّاقي - في طبعة أولى -2015 كتاب «الدّولة الإسلامية: الجذور، التّوحّش، المستقبل» لعبد الباري عطوان (1)، والذي يهدف من خلاله إلى الكشف عن جذور هذه الدّولة ومرتكزاتها الإيديولوجية، وطبيعة القوى المكوّنة لها، وأسرار صعودها المفاجئ، ومصادر قوّتها وضعفها، والعلاقة بينها وبين تنظيم القاعدة الأمّ، وعوامل الخلاف والاتّفاق بينهما، والبحث في أسباب ممارساتها الوحشية الدّموية ضدّ خصومها، في التّاريخين الإسلامي والغربي معاً، ورصد البيئة الحاضنة لها وتركيبتها الدّينية والفقهية.

والكتاب يقع في 242 صفحة من الحجم الكبير، قسّمه صاحبه إلى إحدى عشر فصلاً ومقدمة وفهرسين للأعلام والأماكن، لكن بالنّظر إلى المحتوى يمكن إعادة تقسيم الكتاب إلى ثلاثة أقسام. هذا وقد عمل الكاتب في المقدّمة على بيان حقيقة القواسم المشتركة بين «الدّولة الإسلامية» (2) وتنظيم القاعدة، والمتمثّلة في مبدأ الحاكمية (3)، والكفر بالطّاغوت (4)، والولاء والبراء (5)، والانطلاق من الدّعوة «النّظرية للإسلام والعقيدة وصولا إلى الجهاد المسلّح كأداة للتّغيير وتحقيق الأهداف، وأبرزها فرض

الشّريعة والقضاء على الطّواغيت» (6)، كما عمل عبد الباري عطوان من خلال هذه المقدّمة على بيان الاكتفاء الذّاتي الذي حقّقته «الدّولة الإسلامية»، والذي مكّنها من الصمود في وجه التّحالف الدولي، هذا الاكتفاء يتمثّل في أمرين أساسين: الأوّل هو الاكتفاء الذّاتي المالي من خلال السّيطرة على آبار النّفط في شرق سورية، ومن خلال الاستيلاء على مليارات البنك المركزي العراقي ومخزونه من الذّهب، أمّا الاكتفاء الذّاتي الثّاني فيتمثّل في ميدان السّلاح من خلال الاستيلاء على مخازن أسلحة الجيش العراقي بالموصل، والجيش السوري بالرقّة ودير الزّور وحلب.

في القسم الأوّل والذي يضمّ الفصول الأربعة الأولى أكّد الكاتب أنّ السلفيين الذين ينادون بالخلافة السنية والذين يشكّلون أغلب المقاتلين في تنظيم «داعش» ينظرون إلى التّاريخ بوصفه ينقسم إلى فترة جاهلية تتلوها مرحلة الإسلام، وهم يؤمنون بأنّ العالم يعيش في حالة جاهلية لا يمكنه الخروج منها إلّا عبر ثلاث خطوات: الإيمان، الهجرة من الدّول الكافرة إلى مجتمع المؤمنين، والجهاد من أجل إقامة الأمّة، وهذا هو ما يفسّر هجرة أعداد كبيرة من المقاتلين الأجانب إلى سوريا والعراق (7)، حيث يقوم إعلام هذا التّنظيم بتصويرهم وهم يحرقون أو يمزقون جوازات سفرهم فور وصولهم إلى دولة «الخلافة».

وبعد أن استطرد الكاتب في سرد الهياكل التّنظيمية «للدّولة الإسلامية» أشار إلى أنّ التدخّل الأجنبي في البلاد العربية جعل هذا التّنظيم أكثر شعبية وأكثر قوّة؛ إذ إنّ هناك منظّرون جهاديون بارزون مثل أبو محمّد المقدسي وأبو قتادة -والذين كانا معارضين لهذا التنظيم- غيّرا رأييهما لأنّهما لا يريدان «أن يكونا في الخندق نفسه مع الغرب، وهذان الرجلان لديهما بالتّأكيد نفوذ واسع، كما أنّ لهما أتباعا كثر» (8).

كما استعرض عبد الباري عطوان في هذا القسم مصادر تمويل هذا التّنظيم والمتمثّلة خصوصا في السّيطرة على البنوك والاحتياطيات من النفط والغاز، وفرض الضّرائب على المدنيين والابتزاز والسّرقة والاختطاف للحصول على المال (9)، ولم يفته في هذا القسم أيضا أن يعرّف القارئ بشخصية أبو بكر البغدادي (10)، الذي نجح نوعا ما في الحفاظ على درجة عالية من السّرية حول نفسه، وأبقى هويّته طيّ الكتمان على مدى سنوات، فهو لم يظهر علنا إلّا في مرّات نادرة جدّا، كما أنّه قبل أن يصير «خليفة» لم يخرج على عموم المسلمين سوى ببضع بيانات مكتوبة، صوتية أو مرئية.

هذا وقد ختم الكاتب هذا القسم بالإشارة إلى أنّ نجاح «الدّولة الإسلامية» غذّته عدّة عوامل أساسية؛ معقّدة ومتعدّدة، وأحداث وظروف غير مسبوقة تتمثّل في الفوضى وعدم استقرار المنطقة، بالإضافة إلى الطّائفية والظلم والإقصاء، ورغبة بعض الجهات في تفتيت الدّول العربية المركزية عناوين الحضارة ومحور الإمبراطوريات، وهذه الأمور مجتمعة قدّمت الفرصة الذهبية لداعش للنّشوء والتّوسع وبذر بذورها الأولى في منطقة شاسعة من الأراضي، والمتمثّلة في ثلث مساحة سورية وربع أرض العراق أو ما يعادل ثلاثة أضعاف مساحة انجلترا.

فإذا كان مقتل صدام حسين في العراق زكّى العنف والاقتتال الطّائفي وساهم مساهمة كبيرة في نشوء الجماعات الإرهابية، فإنّ في سورية كان الحدث الأبرز الذي أدّى إلى ما نعرفه اليوم هو محاولة النّظام قمع الثّورة بصورة وحشية، وهو ما تسبّب في مقتل ما لا يقلّ عن 200 ألف شخص، فاندلع بذلك قتال داخلي بين فصائل المعارضة نفسها، ممّا سمح بدخول فصائل «إسلامية» أقل ما يقال عنها أنّها

متشدّدة ومتطرّفة غدّت بصفة مباشرة تنظيم «داعش».
لكن في نظري العامل الأساسي الذي أدّى إلى ظهور «داعش» هو حزب البعث في سورية والعراق، والذي سعى عبر تاريخه إلى محاربة الإسلام السياسي بشراسة ودموية، وعدم السماح له بمجرد الوجود بأيّ صورة من الصوّر، باعتباره مصدر تهديد للحكم، وواجه كلّ من حاول رفع راية الإسلام السياسي بالقمع والسّجن والتّعذيب والتّصفية الجسدية في الكثير من الأحيان، ولا أدلّ على ذلك ما حدث في مجزرة حماة التي استهدفت الإخوان المسلمين عام 1982، والتي راح ضحيتها أزيد من 20 ألف قتيل، كل هذه العوامل مجتمعة مهّدت الطريق إلى ظهور وتوحّش هذا التّنظيم.

«الداعشية» والنهل من [السلفية] الوهابية

في القسم الثّاني الذي يضمّ الفصل الخامس والسّادس والسّابع ألمح الكاتب إلى أنّ «داعش» تعتمد في فكرها على المعتقدات [السلفية] الوهّابية (11)، شأنها في ذلك شأن آل سعود الذين تؤاخذهم على لبس عباءة الدين لإخفاء كلّ أنواع الآفات، كما أنّها ترفض قبول الملك السّعودي كزعيم للمسلمين، وتعتبر هذا المنصب يعود إلى الخليفة أبو بكر البغدادي، وهو الأمر الذي دفع السّعودية إلى التّحالف مع الولايات المتّحدة الأمريكية للقضاء على هذا التّنظيم الإرهابي، والمقابل دائما كما هو معروف هو حماية المصالح المشتركة للبلدين.
ولم يفت الكاتب في هذا القسم أن يشير إلى أنّ تبنّي الحكم السّعودي للتّفسير الوهابي للإسلام واحتضان الإسلام بصيغته المتطرّفة والمعتدلة في مواجهة الأنظمة اليسارية والقومية طوال الثّمانين عاماً الماضية، وتسخير الإمبراطورية الإعلامية الجبّارة لتحقيق هذا الهدف، أثّر بشكل كبير في جيلين أو أكثر من الشباب المسلم في مختلف أنحاء العالم، اتّجهوا في معظمهم نحو التّشدّد، مثلما أنتج جيشا من العلماء الشباب المتشدّدين، استغلّوا المنابر الرّسمية للتّرويج لفكر الجهاد ضدّ الغرب الكافر، ونشر قيّم الإسلام «الصحيح»، وهو ما ساهم مساهمة كبيرة في خلق «داعش» بصورة مباشرة، لذلك «وجّهت السّلطات السّعودية دعوات عديدة لشبابها المقاتل في صفوف الجماعات الإرهابية في سورية للعودة إلى بلادهم وأصدرت عفوا عمّن يعود منهم، لكنّ التّجاوب كان محدوداً جدّا» (12).
وبعد تعريج الكاتب على الوهّابية وأفكارها سواء عند آل سعود أو عند «الدّولة الإسلامية» انتقل بنا إلى الحديث عن إستراتيجية التّوحّش التي تعتمدها «داعش» لإحكام قبضتها على المناطق التي تسيطر عليها، والمتمثلة في أشرطة الفيديو المنتظمة التي تعرض فيها مشاهد قطع رؤوس رهائنها بدم بارد، في ظلّ روايات تتحدّث عن نساء إيزيديات اغتصبنّ وانتزعت قلوبهنّ من أحشائهنّ ثم تركت على صدورهنّ، وتعتبر هذه الوحشية عاملاً أساسياً في إستراتيجية الحرب النّفسية التي يتبعها هذا التّنظيم، ولذلك فإنّه من غير المثير للاستغراب أنّ العديد من الوحدات العسكرية في كلّ من الجيشين العراقي والسّوري رفضت محاربة مقاتلي «داعش» خوفاً من التّنكيل والتّمثيل بعد الموت، ومن هذه الخلفية يمكن «أيضاً فهم سبب تردّد الغرب وحلفائه العرب في الدّفع بجيوش بريّة لقتال «الدّولة الإسلامية»، فإذا كانت أمريكا تخشى الرأي العام الأمريكي إزاء عودة جنودها في الأكفان،

فكم ستكون أسوأ التّداعيات السّياسية إذا ما كانت الأكفان تتضمّن جثثاً لجنود مقطّعي الأوصال، و»الدّولة الإسلامية» تغوص في عامل الخوف هذا من خلال توضيح دافعها إلى الانتقام: جعل الرهائن يرتدون الزيّ البرتقالي وهم ينتظرون قطع رؤوسهم، يربط على الفور بين هذا العمل البشع وبين إساءة معاملة مسلمين مسجونين على مدى سنوات بدون محاكمة في غوانتانامو» (13).

الفوارق بين «القاعدة» و»داعش»

في القسم الثّالث الذي يضمّ الفصول الأربعة الأخيرة عمل الكاتب في بدايته على إبراز الخلاف بين تنظيمين إرهابيين: تنظيم القاعدة وتنظيم «الدّولة الإسلامية» (14)، وأكّد أنّه إذا استمرت الخلافات بين أنصار الإمارة - أي إمارة الملا عمر- وأنصار الخلافة - أي أبو بكر البغدادي- واستمرّ الجدل الفكري والفقهي بين العلماء في الجانبين حول أيّهما يتمتّع «بالشّرعية» وتتمثل فيه الشّروط المطلوبة، فإنّ هذه الخلافات قد تؤدّي إلى إضعافهما وربّما انهيارهما في نهاية المطاف، أمّا إذا جرى تجاوز هذه الخلافات وإيجاد الحلول واندماج التّنظيمين تحت مظلّة واحدة وأمير أو خليفة واحد سواء بالتّوافق أو بالدّمج القسري، فإنّه سيترتب على ذلك قيام تنظيم إرهابي قويّ سيسيطر على معظم منطقة الشرق الأوسط لعقود قادمة.

وعن مستقبل هذا التّنظيم الإرهابي أشار الكاتب إلى أنّه لم يسبق في تاريخ الجماعات «الجهادية» المسلّحة أن سيطرت إحداها على مساحة شاسعة من الأرض، ورفعت علمها فوق مؤسّساتها، وفرضت الضّرائب، وأقامت المحاكم، واكتفت ذاتياً من جهة المال والسّلاح، وأنشأت نظاماً إدارياً متكاملاً، مثلما فعلت «داعش»، ولهذا فإنّ فرص استمرارها وتمدّدها أكبر من أيّ تنظيم آخر عرفته المنطقة، ومن غير المتوقّع أن تختفي من الخريطة السّياسية والعسكرية بسهولة، وإذا كان تنظيم «القاعدة» الذي سبقها وتأسّس وترعرع في أفغانستان بعيدا عن بيئته العربية بآلاف الأميال استطاع أن يستمر رغم الضّربات الأمريكية المكثفة والحروب التي شنّت ضده لأكثر من عشرين سنة أن ينفذ العديد من العمليات والهجمات العسكرية على أهداف أمريكية وأوربية، فإنّ فرص «الدّولة الإسلامية» واستمرارها بل وربّما توسّعها ستكون أكبر، لأنّها أكثر تنظيماً وتماسكاً وتعيش وسط «أهلها» ولا تأتمر بإمرة أحد، ولا تعتمد على أحد في تمويلها وتسليحها، ولا تقدّم البيعة لأحد غير زعيمها وخليفتها أبو بكر البغدادي.

وفي ختام هذا الكتاب أكّد الكاتب على أنّ حدود «داعش» يمكن أن تنكمش أو تتمدّد في السّنوات المقبلة، حسب سير المعارك واتّساع دائرتها، والدّول المشاركة في الحرب لتصفيتها، ولكنّ فرص صمودها واستمرارها أكبر من فرص زوالها، لأنّ احتمالات هزيمتها من خلال الجيوش النّظامية تبدو ضعيفة إن لم نقل محدودة؛ فالولايات المتحدة متردّدة في إرسال قوّات برية، وكذلك هو حال قوى أخرى مثل السّعودية وتركيا، لأنّها تخشى من تعاظم الخسائر البشرية، والخوف كل الخوف من «امتلاك الدّولة الإسلامية لأسلحة كيماوية والتي لن تتردّد مطلقا في استعمالها ضدّ خصومها، فليس هناك شيء يمكن أن تخسره فهي تقتل الآلاف ذبحاً أو تفجيراً» (15).

الهوامـش :

1 ـ عبد الباري عطوان، كاتب وصحفي فلسطيني ولد في مخيم دير البلح للاجئين بمدينة دير البلح في قطاع غزّة سنة 1950 وكان يتولّى رئاسة تحرير جريدة القدس العربي اليومية منذ عام 1989 وحتّى 2013، من مؤلّفاته: القاعدة: التّنظيم السرّي، وطن من كلمات، ما بعد بن لادن: القاعدة، الجيل الثاني، ورحلة فلسطينية من مخيم اللاجئين إلى الصّفحة الأولى.

2 ـ طيلة هذا الكتاب وعلى امتداد فصوله الإحدى عشر استعمل الكاتب تسمية "الدّولة الإسلامية" ولم يستعمل كلمة "داعش" رغم شيوع هذه التّسمية، وقد أرجع ذلك إلى كون هذا التّنظيم هو الذي اختار هذه التّسمية وألغى ما قبلها من تسميات، والمهنية والموضوعية تفرض احترام هذا الرأي، كما أنّ أغلب وكالات الأنباء والصّحف العالمية كرويتز والصّحافة الفرنسية وصحف كبرى مثل التّايمز والغارديان والنيويورك تايمز والايكونومست تفضّل التّسمية الأولى.

3 ـ الحاكمية معناها تحكيم الشّريعة الإسلامية وتطبيقها تطبيقاً محكماً مثلما كان عليه الحال في دولة المدينة. أنظر: ياسر فرحات، القتل باسم الله، مكتبة التّراث الإسلامي، ص: 92.

4 ـ أي تكفير كلّ الأنظمة التي لا تطبّق الشّريعة.

5 ـ الولاء والبراء معناه الإلتزام المطلق بالجماعة المسلمة الموحّدة والبراء من الكفّار والمشركين والمرتدّين. أنظر: سمش الدّين الكيلاني، الجماعة وتحوّلاتها: التّجربة السّياسية العربية، الإسلامية في فكر رضوان السيّد، الشّبكة العربية للأبحاث والنّشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2009، ص:193.

6 ـ بد الباري عطوان، الدّولة الإسلامية: الجذور، التّوحّش، المستقبل، دار السّاقي، لبنان، الطّبعة الأولى، 2015، ص: 10.

7 ـ قال مدير الاستخبارات الأميركية جيمس كلابر، في إفادته أمام مجلس الشّيوخ الأميركي: "نعتقد في الوقت الرّاهن أنّ ما يزيد على سبعة آلاف مقاتل أجنبي جاؤوا من نحو 50 بلداً، بينها دوّل كثيرة في أوروبا والشّرق الأوسط". في المقابل، أعلن رئيس هيئة الاستخبارات في الجيش الإسرائيلي الجنرال افيف كوخافي أنّ "هناك 30 ألف عنصر ينتمون إلى الجهاد العالمي يقاتلون في سوريا حالياً". ورغم الهوّة الكبيرة التي تفصل بين التّقدير الأميركي والتّقدير الإسرائيلي، إذ الفرق بينهما يزيد عن 20 ألفاً، إلا أنّ كلا التّقديرين مع ذلك يبدو متواضعاً أمام حقيقة المشهد السّوري. (أنظر: عبد الله سليمان علي، المقاتلون الأجانب في سوريا أعدادهم مجهولة، مجلة السفير اللبنانية، عدد 7 فبراير 2014).

8 ـ دّولة الإسلامية: الجذور، التّوحّش، المستقبل، ص: 30

9 ـ كتبت صحيفة التّايمز البريطانية أيضاً، أنّ تجارة البشر واحدة من أهمّ مصادر التّمويل لدى تنظيم الدّولة الإسلامية . (www.moragboonpress.net/news5712.htm)

10 ـ يعرف أيضا بأبي دعاء، والدّكتور إبراهيم، وعوّاد إبراهيم، والشّبح، والشّيخ المخفي، من مواليد 1971 في سامرّاء على بعد 50 ميلا شمال بغداد، حاصل على شهادة الدّكتوراه في الفقه الإسلامي وهو ما يعطيه شرعية أكبر في سعيه إلى تثبيت نفسه كمرجعية إسلامية.

11 - الوهّابية تقوم على الاعتقاد بالنصّ القرآني الذي يفهم حرفيا، والاعتقاد بأنّ الشّريعة الإسلامية يجب أن تكون المصدر الوحيد الذي يجب أن تقوم عليه دولة الخلافة وتدار شؤونها بناء على تعاليمه، كما تقوم على تنقية عقائد المسلمين والتّخلص من العادات والممارسات التّعبدية والتي يرونها مخالفة لجوهر الإسلام، كمطالبة الحكّام بهدم الأضرحة والقباب التي على قبور الأولياء ومساواتها بالأرض وعدم تمييزها عن أيّ قبر آخر، ومحاربة التّوسل والتّبرك بالرسل والأنبياء وبالأولياء والصالحين أحياء وأموات وهذا ما جعلهم يدخلون في مصادمات مباشرة مع الصّوفيين، وهذا ما يفسر ما قامت به طالبان من هدم لتماثيل بوذا، وما نادى به بعض الوهّابيين من تدمير قبر النّبي في مكّة أو نقله إلى مكان آخر على أساس عبادة الحجاج له.

12 ـ الدّولة الإسلامية: الجذور، التّوحّش، المستقبل، ص: 145.

13 ـ نفسه، ص: 158.

14 ـ في مطلع عام 2014 اندلع القتال بين التّنظيمين وعلى إثره أنهى أيمن الظّواهري رسميّا علاقات "القاعدة" بـ"الدّولة الإسلامية" التي أعادت تسمية نفسها بـ"الدّولة الإسلامية في العراق والشّام"، ويعزى انفصال التّنظيمين وقيادتهما عن بعضهما لأسباب عدّة ترتبط بنوعية العدوّ المستهدف والإستراتيجية المتّبعة في مواجهته، علاوة على اختلافات فقهية وفكرية بين التّنظيمين، وذلك برغم تقاسمها الأهداف المتوخّاة من ذلك، فقد وضع تنظيم "القاعدة" وفروعه في اليمن والجزيرة العربية والمغرب العربي، ضرب مصالح الدّول الغربية عموما والولايات المتّحدة على نحو خاص، هدفا رئيسيا لهجماته. غير أنّ "داعش" فضّلت استهداف "العدوّ المحلّي" قبل "الخارجي"، ويرى زعيمها أبو بكر البغدادي أنّ الجهاد يملي عليها القضاء على ما يسميه "الأنظمة الكافرة" حيثما وجدت في العالم العربي و"تطهير" المجتمع الإسلامي بالقضاء على كل من يخالف تنظيمه فكريا ودينيا ومذهبيا.

15 ـ الدّولة الإسلامية: الجذور، التّوحّش، المستقبل، ص: 229.

a f k a r

ترجمات

أخلاق التابــو*: حوار مع برتراند راسل

ترجمة وتقديم: **عبد الله باعلي**// باحث متخصص في الفلسفة

تقديم:

1ـ النص الذي نقدم ترجمته، هاهنا، للقارئ العربي، جزء من حوار أجراه وودرو وايات لقناة BBC، مع الفيلسوف البريطاني برتراند راسل(1872ـ 1970) Bertrand Russell سنة 1959، ونشر، سنة بعد ذلك، بعنوان 1) Bertrand Russell Speaks his mind.)

يتعلق الأمر بحوار مطول، تناول من خلاله الفيلسوف القضايا الأكثر إشكالية في العصر: الدين، السياسة، الحرب، العلم، الأخلاق، السلطة... تناولٌ يتميز بعمق الرؤية، وسلاسة التبليغ. وهو مثال بليغ عن الانخراط الفكري للفيلسوف في قضايا «المدينة». شأنه شأن أسلافه الإغريق، تناول راسل المشكلات العمومية برؤية ثاقبة، واضحة، وجريئة.

2ـ وليست الجرأة الفلسفية، عند راسل، شيئاً عابراً، أو ضربة حظ أو لحظ. إنما هي سمة ملازمة للمسيرة الفلسفية والإنسانية للرجل؛ الذي لم يتوان عن إثارة الجدل حول القضايا الأكثر إشكالا، في بريطانيا، وفي أوربا والعالم. نتيجة لذلك، فقد كان يصنع الحدث «كموضوع للفضائح» (2) حينما يتعلق الأمر بالقضايا الاجتماعية الساخنة: الجنس، السياسة، الأخلاق، وأحياناً كمناضل ضد قرارات أو توجهات سياسية (4)، وأحيانا «كمثقف حكيم» (3) يقدم نصائح لخير البشرية وسعادتها.

وكانت هذه الفتوحات الثقافية والإعلامية والآكاديمية، قد جلبت على الفيلسوف «مجموعة متنوعة من ردود الأفعال، تراوحت بين أحكام السجن (5)، وجائزة نوبل[سنة 1950]» (6).

يتقدم إلينا، راسل، إذاً، كأحد أبرز، وأغنى التجارب الفلسفية للقرن العشرين. ويمكن أن نقرأ هذا الغنى على واجهتين: أولاً، إبداعه المدهش في الفلسفة والمنطق؛ والذي ساهم، مع جورج إدوارد مور (1873 ـ1985 G. E. Moor)، في تشكيل تيار فلسفي: الفلسفة التحليلية؛ تيار وجه التفكير والكتابة الفلسفيتين وجهة غير مسبوقة خلال القرن العشرين. وثانياً، تفكيره بصوت عال، وعلني، في المشكلات الراهنة للبشرية.

3ـ في هذا الحوار، يُسلط راسل الضوء على مشكلة فلسفية عويصة؛ بالنظر لتشابكاتها الاجتماعية، والدينية: أخلاق التابو.

وقد عمل الفيلسوف، في البداية، وانطلاقاً من حرصه الشديد على التبليغ، على توضيح جذور المشكلة، وامتداداتها في حياتنا المعاصرة. إن أخلاق التابو، في نظر راسل، هي بالأساس أخلاق بدائية؛ تأمرك بالامتناع عن أشياء معينة، دون ذكر للأسباب. لكنها أخلاق تمتد إلى الحياة المعاصرة بأشكال متعددة، تَبيَّن مدى خطورتها في توجيه الفعل الإنساني، وفي هندسة العلاقات الاجتماعية.

لم يخل كلام راسل، أثناء الحوار، من أمثلة توضيحية تستهدف وضع المشكلة على المحك أمام المتلقي، فدعوته إلى التفكير. هكذا فقد طرح الفيلسوف التجليات المختلفة لأخلاق التابو في السياسة، والجنس، والعلاقات الاجتماعية، والنشر.

ولم يخل الكلام، كذلك، من جرأة في التعليق والحكم، مصحوبة بسخرية لاذعة، ذات نَفَس نتشوي. وهو في آخر المطاف دفاع عن الحرية الشخصية في إطار تعاقدات اجتماعية، تؤمن بالاختلاف ضمن مجتمع مدني ديموقراطي.

نص الحوار (7):

I . ما هي أخلاق التابو؟

ـ اللورد راسل، ماذا تقصدون بأخلاق التابو؟

ـ راسل: إنها الأخلاق التي تمنحك مجموعة من القواعد؛ وخاصة تلك المتعلقة بالمنع، دون أي ذكر للأسباب. يمكننا، أحياناً، أن نعثر على تلك الأسباب المبررة، كما يمكننا أن نبحث عنها دون جدوى. لكن، في جميع الأحوال تكون القاعدة مطلقة؛ إذ هناك، دوما، أشياء لا ينبغي فعلها.

ـ أي أشياء تقصد؟

ـ راسل: كل شيء مرتبط بمستوى الحضارة. أخلاق التابو تطبع عقلية البدائي (8)؛ وأعتقد أنها النوع الوحيد من أخلاق تلك القبائل البدائية، التي تمنع من الأكل في صحون الزعيم. وإذا ما فعلت ذلك، فإنك تواجه احتمال الموت. وهناك قواعد عدة على هذه الشاكلة.

أذكر أن ملك داهومي (9) Dahomey لم يكن يستطيع النظر طويلاً نحو اتجاه معين، لأنه يخاطر بإثارة العواصف على ذلك الجزء من ولاياته. هي قاعدة تفرض عليه، إذن، أن ينظر دائراً في محيطه باستمرار.

II. تابوهات معاصرة

ـ هذه تابوهات المجتمعات البدائية، فما هي حال مجتمعاتنا؟

ـ راسل: كذلك أخلاقنا مليئة بالتابوهات. ونجد فيها أنواعاً كثيرة منها، ولا تخلو منها حتى الأشياء الأكثر مهابة. هناك خطيئة معروفة شكلياً هكذا، تحاول القاعدة التالية، منعنا من ارتكابها: «لا تطمع في ثور جارك».هذه الخطيئة لم أرتكبها شخصياً، على الإطلاق.

ـ نعم، لكن هناك قواعد عملية بشكل أكبر من هذه؛ هي قواعد كل يوم. هل تستحضرون، في هذا الإطار، أمثلة عن أخلاق التابو؟

ترجمات.

ـ راسل: بالتأكيد؛ في كثير من النقط تتوافق أخلاق التابو مع الأخلاق العقلانية: «لا تسرق»، «لا تقتل»، هذه التعاليم ترضي بشكل عام العقل، لكنها بدأت بكونها تابوهات، وترتبت عنها نتائج غير منطقية. هكذا فمنع القتل انتهى إلى القتل الرحيمeuthanasie ، الذي يسنده الأشخاص العقلانيون، فيما أعتقد.

ـ عندما يعلن الهندوسي عدم جواز أكل لحم البقر، فهو يَصدُرُ عن أخلاق التابو، أليس كذلك؟

ـ راسل: «لا تأكل لحم البقر»، هي بالفعل توصية هندوسية. يماثل ذلك عند المسلمين واليهود تحريم الخنزير. وما من منطق وراء هذا: إنه التابو، بكل بساطة.

ـ ألا تعتقدون أن هذه التابوهات قد تكون نافعة بشكل ما؟

ـ راسل: ذلك يصح للبعض منها دون البعض، بحسب: فإذا كنت تؤسس إيتيقاكéthique على العقل، فإنك تستطيع معالجة مختلف التابوهات فتختار الأنفع. وفي جميع الأحوال، فإن تحريم لحم البقر هو خطأ كبير في نظري.

III. من التابو إلى الإيتيقا

ـ إذا لم تكن تؤمن بالدين (وهي حالتك)، ولا تستحسن أخلاق التابو، فهل لديك اعتقاد في أي نظام إيتيقي بديل؟

ـ راسل: بالتأكيد، ولكن يصعب أن نفصل بين الإيتيقا والسياسة. الإيتيقا في ما يبدو لي تتحدد كما يلي: هاهو ذا شخص ميال إلى فعل شيء ما يحقق له النفع الخاص، لكنه بالمقابل يضر جيرانه، فيجتمعون معلنين: «إننا لا نحب هذا الذي يحصل؛ فلنتحد [ضده] كي لا يتمادى». هذا ما يقودنا للقانون الجنائي، وهو أمر عقلاني، بالتمام. المسألة، إذاً، تنحو منحى يحاول خلق التناغم بين المصلحة العامة، والمصلحة الخاصة.

ـ أليس هناك سلبيات في ترك كل شخص يتصرف وفقا لإيتيقاه الخاصة، عوض تقبل نظام عام؟

ـ راسل: بهذا المعنى، نعم. فليست الإيتيقات شخصية أكثر من هذا. إنها تتجسد في القانون الجنائي، كما تتجسد في الاستحسان، أو الاستقباح العموميين. والناس عموما يكرهون أن يدانوا بشكل علني؛ هنا تظهر نجاعة القانون الأخلاقي.

IVـ الخطيئة

ـ هل للخطيئة، وجود؟

ـ راسل: لا. ومن الصعب إعطاؤها تعريفاً. فإذا كنت تقصد بها أفعالا غير مرغوبة، فمن المؤكد أن هناك أفعالاً غير مرغوبة. أقصد: أفعالا تؤذي أكثر مما تنفع. وهي موجودة بالفعل. لكن مفهوم الخطيئة لا يعني الشيء الكثير. إن الخطيئة، تظهر لي، كأنها ذلك الفعل الذي نستعذب معاقبته؛ فالقتل، على سبيل المثال، لا نأمل توقع حدوثه، فحسب، بل إننا نحسب أن القاتل يستحق العذاب.

ـ هل تريد القول بأن فكرة الخطيئة ما هي إلا ذريعة للقسوة؟

ـ راسل: عموما، نعم. يبدو لي أن القساة وحدهم استطاعوا اختلاق الجحيم؛ فبالتوفر على مشاعر إنسانية لم نكن لنستمتع بتصور أشخاص محكومين بالعذاب إلى الأبد، دون أي فرصة للغفران، لا لسبب، سوى أنهم قد سلكوا، وهم على الأرض ضد أخلاق عشيرتهم. مثل هذه الرؤية لا يمكن أن تصدُرَ عن أشخاصاً نزهاء.

ـ هل تمثل فكرة الخطيئة، في نظركم، تنفيساً عن المشاعر العدوانية؟

ـ راسل: أعتقد ذلك. الخطيئة تشكل جوهر ما يمكن أن نسميه أخلاق التقشف: إنها تسمح لك بتحمل المعاناة، دونما إحساس بالذنب؛ هكذا فهي شر.

ـ أي وسيلة هذه التي تسمح باستقباح شيء ما، إذا لم نتقبل فكرة وجود الخطيئة؟

ـ راسل: الاستقباح في حد ذاته، متلائم مع القانون الجنائي، هذا كل ما هو متاح. لكن، ينبغي أن يكون إلى جانبك [من أجل نجاعة الاستقباح] نوع من الرأي العام (10)؛ إذ له أهمية كبرى. يمكن أن نتبين ذلك بقراءة حكايات النهضة الإيطالية؛ وهي التي أفضت إلى نظريات مكيافيلي (11).

إن الرأي العام قد يسمح بأشياء، لا يكون قد سمح بها في أزمنة أخرى.

ـ ثمة لحظات نعمد فيها إلى ارتكاب الشر، تدركون ذلك؟

ـ راسل: كلمة ''شر''، هذه، لا أحب استعمالها. أقول بأن هناك أشياء تُحدث من الشر أكثر من الخير؛ وإذا كنا نعرف أنها قد تتسبب بشر أكثر من الخير، فمن الأفضل أن لا نقوم بها.

في نهاية المطاف، إذا كنتم تستحسنون هذه العبارة: فعل الشر، فبإمكانكم استعمالها. ولكني لا أرى لها ضرورة.

V. المسألة الجنسية

ـ إن أخلاق التابو تطال كذلك العلاقات الجنسية. وقد خصصتم لتلك الأسئلة قسما مهما من كتاباتكم. هل ثمة نصائح تودون تقديمها لمن يريد التصرف بعقلانية في هكذا مجال؟

ـ راسل: ثمة ملاحظة أولية لا بد من إبدائها: إن الصفحات التي خَصّصْتُ للحياة الجنسية تعادل

تقريبا 1% من مجموع كتاباتي. غير أن القسم الأكبر من الجمهور، كان مهووساً بالـمسائل المتعلقة بالجنس، حتى أنه لم يمنح الاهتمام لـ % 99 الباقية.
عوداً على بدء، أقول بأن نسبة 1% معقولة إلى حد كبير؛ ذلك أنها تقيس حجم الاهتمام الإنساني بهذا الموضوع. لكن ينبغي أن نعالج مسألة الأخلاق الجنسية مثلما نعالج أية أخلاق؛ فإذا لم يتسبب الفعل بأي أذية لأي شخص فلا داعي لإدانته. وليس علينا إدانته [بالمثل] تحت ذريعة أي تابو قديم أعلنه كشيء سيء.
ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار، الخير أوالشر؛ الذي يمكن أن يحدثه هذا الفعل. هذا هو أساس الأخلاق الجنسية، وهو أساس كل أخلاق.

ـ في نظركم يجب أن ندين الاغتصاب وليس الزنا الاعتيادي، مادام لا يسبب أي أذى؟
ـ راسل: تماما. الاغتصاب شكل من أشكال الاعتداء الجسدي. في حين أن الحكم على الزنا يقتضي النظر أخذا بعين الاعتبار الظروف؛ وبالتالي يمكن أن نرى ما إذا كانت، وفي ظرف محدد، دواع ما تجعلنا نعترض عليه. أما أن نحاكمه إجمالاً، دوماً، وقطعاً، فهذا ما لا أقبل.

VI. التابو ومسألة النشر

ـ هل تجدون من الطبيعي وجود قوانين تتحكم في النشر؟
ـ راسل: آه، ها هنا أشعر أن موقفي سيكون متطرفاً أمام بعض الأمور. المسألة لن تعجب إلا قلة من الناس، وهذا ما يخيفني.
لا ينبغي لأي قانون منع أي إصدار مخالف للآداب. أولاً، لأن القوانين تمكن القضاة المتحجرين من محاكمة أعمال ذات قيمة حقيقية؛ فقط، لأنها تصدمهم بشكل شخصي. وثانياً، لأن الأثر الاعتيادي للمنع هو إثارة فضول الجمهور، وهو ما يصدق على البورنوغرافيا، وما شاكل ذلك. وقد قمت بأسفار عديدة إلى الولايات المتحدة الأمريكية، في زمن المنع، فوجدت الناس مقبلين على شرب الخمر أكثر من أي وقت سابق. وأعتقد أن الأمر ذاته يصدق على البورنوغرافيا.

وهذا مثال على آثار المنع:
لقد اعتبر الفيلسوف أمباذوقليس[490 Empédocle ـ 430 ق.م] أن من العار جداً مضغ أوراق الغار، وقد تأوه من العشرة آلاف سنة التي عليه أن يقضي في غياهب العراء، جراء كونه قد مضغ.
لم يُطلب مني شخصياً، في يوم من الأيام، أن أمتنع عن مضغ أوراق الغار، ومع ذلك لم أفعل. لكن أمباذوقليس كان يعرف بأن ذلك ممنوع، وقام به رغم ذلك.

ـ تقولون: إذا قام أي كان بكتابة أي فُحش كان، فإن اهتمام الناس لن يتضاعف، أليس كذلك؟
ـ راسل: سيجد نفسه [الاهتمام] متناقصاً. تصوروا لو تم الترخيص للبطاقات البريدية الخليعة: سترون

أنها ستلاقي نجاحاً باهراً خلال سنة أو سنتين، وبعد ذلك سيصد عنها الناس، ولن ينظر إليها أحد.

ـ هل تصبغون نفس الحكم على الكتابات، وغيرها؟

ـ راسل: نعم، في حدود المعقول. يهتم الناس بعمل جيد لأجل جماله، وليس لأجل محتواه البورنوغرافي.

VII. ملاحظات إجمالية

ـ لنرجع إلى نقطة البدء: أخلاق التابو، تلك القواعد غير المعقلنة، هل لها تبعات غير محمودة في هذا الوقت؟

ـ راسل: نعم، وبأشكال متعددة. غالبا ما يتعلق الأمر بقواعد قديمة، موروثة عن مجتمع مختلف تماما عن مجتمعنا.أخلاق ذلك المجتمع متلائمة مع حاجاته، وليس مع الحاجات المعاصرة.

انظر على سبيل المثال: التلقيح الاصطناعي، لم يفكر أخلاقيو الماضي في شيء كهذا. هذا أول ما يؤسف له. وهناك أمر آخر، وهو أن أخلاق التابو تنزع إلى تخليد الممارسات القاسية للأزمنة السالفة: التضحية الإنسانية، مثلاً. وها هم الإغريق، على سبيل المثال، في بدايات تاريخهم تعارضوا مع التضحية الإنسانية تدريجيا، وقد كانت جزءا من ممارساتهم: لقد أرادوا إلغاءها. لكن، كانت هناك مؤسسة لم تكن تود سماع شيء عن هذا الإصلاح: إنها كاهن دلف. كان يعيش الخرافة ولم يكن مستعدا ليشهد سقوطها. ولهذا سادت التضحية الإنسانية اليونان، باعتبار أن دلف قد أعلنها أمراً مباحاً.

وهناك مثال آخر ذا أهمية. إن مصادفة شيء اعتبره أجدادنا عاراً مخزياً، يقتضي تقطيع جثة. وقد اعتقد فيسال Vésale، وهو طبيب معاصر لشارل كَن[1500 Charles Quint ـ 1558]، بأن الطب لا يمكنه أن يفعل أي شيء ما لم يقم بتشريح جسد ما. هكذا، فقد عمل على تشريح عدة جثث. ولما كان شارل كان Charles Quint ذا صحة هشة، ولما كان فيسال Vésale الوحيد القادر على علاجه، فقد وفر له الحماية مقابل ذلك. لكن الإمبراطور انتهى بالتنازل عن الحكم، فوجد فيسال Vésale نفسه وحيداً، مع تهمة ثقيلة: وهي تقطيعه لجسد لا حياة فيه، فكانت عقوبته أن يحج للأراضي المقدسة. في رحلته غرق مركبه، ومات بلُجَجه. كذا انتهى. كل ذلك نتيجة لتابو التقطيع.

هكذا إذن؛ فإن أخلاق التابو تظل خبيثة.

إن هناك تابو للولادة يعمل ضد تحديد النسل في بضع نواح من المجتمع. إخضاع التابو للحساب يظهره كَشَر عظيم؛ شر كارثي. الحساب هو: مضاعفة الفقر والحرب، وجعل إمكانية حل كثير من المشاكل الاجتماعية أمراً مستحيلاً. هذا، في ما أعتقد، التابو الأكثر أهمية، لكن هناك الكثير على هذا النحو. هناك «الزواج غير المنحل» (12)، إنه لأمر مهلك؛ إذ هو قائم، فقط، على تقليد قديم، وليس على فحص لمقتضيات الواقع.

فرنسيس وولف: مفهوم الإنسان في الحداثة موزع على الإنسان الجوهر والإنسان البنيوي والإنسان العصبي

ترجمة: لحسن الصديق esseddyq@yahoo.com// باحث بسلك الدكتوراه بجامعة السلطان مولاي سليمان

مقدمة المترجم: يعود الفيلسوف الفرنسي المعاصر فرنسيس وولف * في هذا الحوار** الذي أجراه «مارتن لوغرو» إلى مساءلة تاريخ الفلسفة من خلال الوقوف عند نماذج لفلاسفة عبر التاريخ حاولوا تحديد ماهية الفلسفة والجواب عن الأسئلة الكلاسيكية التي تعترض كل دارس ومهتم بالفلسفة كتخصص من قبيل: كيف يشتغل الفيلسوف؟ وما هي المواضيع التي تعالجها الفلسفة؟ وهل تتغير الأسئلة التي يعالجها الفيلسوف عبر الزمن أم أنها تبقى هي هي؟

أسئلة متعددة طرحتها المجلة الفرنسية على فرنسيس وولف وفلاسفة آخرين بمناسبة صدور العدد 100 من المجلة، واتخذت من هذا الحدث مناسبة لإعادة مساءلة الفلسفة والفلاسفة عن ذاتهم ومهمتهم وعلاقتهم بتخصصات أخرى خاصة بعد استقلال تخصصات متعددة عن الفلسفة.

وفي ما يلي، النص الكامل للحوار:

قبل أن نفتح الحديث عن الأسئلة الفلسفية الكبرى، كيف تعرفون المنهجية أو الطريقة الفلسفية؟

وأنا جد معجب بالموسيقى، أوظف تناغماً موسيقياً. إن عملية التفلسف تعني أن تغني مثل فنان أجرى عملية لحباله الصوتية ليحافظ على صوت الطفولة وفي نفس الوقت يستعمل تقنية الراشد. إن فعل التفلسف هو أن تسأل العالم بصوت طفل (لماذا؟ كما يطلب الأطفال ببساطة وسذاجة) ولكن باستعمال تقنية صارمة. إن كل فلسفة تدين وترجع إلى هذه الطريقة لتجيب عن أسئلة الأطفال هذه بثلاث تقنيات عقلانية: المفهمة والمحاججة والبناء.

تدل المفهمة على الانطلاق من الحس المشترك والتمثلات البديهية من أجل بناء مفاهيم واضحة تصلح كوسائل وأدوات لكل عمليات التفكير والتفلسف. في حين تدل المحاججة على أن نشارك الآخرين ما نعتبره صحيحاً أو جميلاً أو خيراً. أما البناء فيعني ان نستعمل ونوظف المفاهيم والحجج بشكل مضبوط ومنسجم. وتستدعي الفلسفة دائما الحفاظ على نوع من التوازن بين العقلنة، باعتبارها وسيلتها الكونية، وخصوصية التجربة الإنسانية، والتي بدونها لن يحافظ العقل على صرامته وقد يصبح لا عقلا. إن العمل الفلسفي في عمقه يقتضي دائما أن نضفي نوعا من العقلنة على تجربتنا في هذا العالم.

كل شيء يبدأ مع بارميندس، لماذا في نظركم؟

يمكننا أن ننسب للفلسفة مجموعة من البدايات. ويمكن تحديد تاريخ بدايتها مع أرسطو وطاليس(خلال القرن الخامس قبل الميلاد)، اللذين كانوا يعيشون في ملطية (Milet) *** على الضفة الجنوبية الغربية لتركيا الحالية، فقد كان الإنسان الأول الذي بحث عن تفسير الطبيعة بناء على عوامل طبيعية وليس بناء على أساطير. كما يمكننا التأريخ لها بأفلاطون وسقراط الأثيني (نهاية القرن الخامس قبل الميلاد) الذي قام بإنزال العقل (من السماء إلى الأرض) من خلال نقاشاته العقلية عن الأخلاق والسياسة. يمكننا أيضاً التأريخ لها بأفلاطون نفسه، وهو الفيلسوف الأول الذي استجاب للتعريف الذي وضعته: حيث يقوم بعملية المفهمة والمحاججة والبناء لمذهب يقوم على احترام كل مظاهر التجربة الإنسانية. وإذا أرجعت تاريخ نشأة الفلسفة إلى بارميندس، الذي عاش خلال أواسط القرن الخامس قبل الميلاد في «إيليا» فلسبب تلك الصدمة التي أحدثها بلا شك قدومه إلى أثينا لملاقاة سقراط الذي تعلم على يديه، وبالخصوص بسبب التأثير القوي الذي أحدثه على تاريخ الفلسفة القديمة.

ففي الجزء الأول من قصيدته المسماة «في الطبيعة» اقترح علينا بارميندس مدخلين، الوجود واللاوجود. في حين أنه إذا كان الفكر نتيجة لنفسه، فيجب عليه أن يختار مدخل الوجود. فالعبارة الأولى «إنه موجود» هو أيضا «إنه من المستحيل ألا يكون موجودا» هو طريق للإقناع والملازم للحقيقة. والعبارة الثانية « اللاوجود» هي أيضاً «إن من الضروري ألا يوجد»، وهذه الأخيرة كما سأوضح لك هي مسار (sentier) لا يمكن أن نتعلم منها شيئا. إن اللاوجود، فعلا لا يمكنك أن تعرفه – لأنه لا يمكن إدراكه والوصول إليه- كما لا يمكنك أن تشرحه لغيرك. الوجود أو اللاوجود، إن سؤال بارميندس لا يرتكز على خلق فوضى وجودية للفرد الذي يتساءل عن مصيره، لكنه يرتكز على الواقع في كليته. وهذا ما يجعل من بارميندس مؤسسا من أهم مؤسسي الفلسفة. لقد طرح سؤال الوجود واستثنى اللاوجود» باعتباره مساراً غير يقيني وغير منتج لشيء». في مقابل ذلك يمكنني القول أن أهميته تتمثل في كون جل الفلاسفة الذين جاءوا بعده يضطرون إلى العودة إليه لانتقاده، لأن الجميع يقر بشكل منطقي أن بارميندس على حق: إذ أن اللاوجود غير موجود. لكن ليس العقل وحده الموجود كما قلنا، إن التجربة أيضا موجودة. وبناء على هذا فإن الذين جاءوا بعد بارميندس يضطرون إلى سلك طريق حكم هو نفسه أنها مغلقة وممنوعة، طريق اللاوجود من أجل إنقاذ الضروري: التماسك المنطقي. وهي ما يسمى عند أفلاطون (parricide) أو قاتل الأب (meurtre du pére).

بخلاف بارميندس، نجد أفلاطون يدخل اللاوجود في الوجود. لماذا في نظركم لا يمكننا التفكير في الوجود دون استحضار اللاوجود؟

لنفترض كما يريد بارميندس، أنه لا يوجد إلا طريق واحد ممكن (طريق الوجود). وهذا يعني أن كل شيء- سواء كان انسانا أو حيوانا أو إلاها أو عددا أو لونا أو رائحة- هو من نفس المادة مثل الأشياء الأخرى. يصبح الكل واحدا شبيها له واللامتغير (immuable). لا يمكنك أن تتصور الفروقات بين الأشياء، لأنه لكي تحدد الفروقات يجب أن تقول إن هذا ليس هذا. لكنك لا يمكن أن تتنبأ بما ستصير

إليه الأشياء لأنك لن تستطيع القول «إن هذا لم يعد هو كما كان». إذن، منذ الآن وكما بينا أن كل ما هو موجود هو موجود بشكل تام وثابت. فما علينا إذن إلا أن نقبل بما هو كائن.

كيف سنتصرف إذن للخروج من هذا النفق المسدود؟

ابتداءً من بارميندس، كان هناك طريقان لتحديد صفة اللاوجود: طريق اللغة وطريق الطبيعة. وإذا أردت أن تعطي دلالة عقلية للفرق بين الأشياء، فعليك الاعتماد على اللغة وأن تبرر وجود النفي أو العدم. وهذا ما قام به أفلاطون في محاورة «السفسطائي»، لكن بشكل بقي فيه مخلصا لمذهب العقلانية التي وضعها بارميندس، لقد جعل من النفي وجوداً، واقعا موجودا مشابها واللامتغير وهو ما يسميه صورة ويسميه الغير. وهذا بالشكل الذي يجعلنا حين بسلك الطريق الممنوع «اللاوجود» ونقول «إن هذا ليس هذا» فيجب أن نفعله مع احترام الإنذارات التي وضعها بارميندس، لأن هذا يعني «إن هذا غير هذا». لقد تابع أرسطو نفس التحقيق حول أشكال اللغة التي يمكنها أن تأخذ بعين الاعتبار جميع الاختلافات بين الموجودات. وقد عرف الأشكال الكبرى للوجود وسماها» الأنواع» التي تمنحها لنا اللغة. إن الكلام يعني أن ننسب تعددا من النعوت أو الصفات لموضوع. فعندما أقول إن الطاولة كبيرة وبيضاء فإنني أستعمل أقسام اللغة (العدد، النوع، العلاقة....)، لكن هذا التعدد في هذه الصفات والعلاقات لا تفيد بالضرورة أن الشيء يبقى هو نفسه «الجوهر» الطاولة. لقد عالج أرسطو هذا الأشكال من خلال صيغة جمع فيها هذه المعاني التي تحدث عنها بارميندس من خلال قوله: «إن الوجود يقال على عدة أوجه».

لقد عمل الفلاسفة الذريون (لوقيبوس وديموقريطس) على فتح الطريق الثانية وقد سلك الأبيقوريون مسلكهم والتي يمكن تسميتها طريق «الطبيعة». يتعلق الأمر هذه المرة بالتركيز على ما سيصير إليه الشيء. لقد عمل الذريون الأوائل على ابتكار طريقة جديدة للتفكير في «اللاوجود»: إنه الفراغ الذي تتغير فيه الأشياء وتتحرك، لكنهم أيضا وبناء على إخلاصهم لطريق بارميندس، جعلوا من هذا اللاوجود واقعا مثل الأشياء الأخرى: مشابه ولا متغير، أي أنه من المكان الذي يتضمن جسما ما يمكننا القول بمعنى واحد، إنه ليس شيئا بما أنه قادر على استيعاب جميع الأجسام، لكن هذا المكان الفارغ موجود مادامت هذه الأجسام بدونه لا يمكن أن تتحرك أقسام اللغة من جهة، والمكان الفارغ من جهة أخرى: إنها جواهر اثنتان التي سمحت بوجود فراغ (jeu) في الموجود لا متغير بارميندس (immuable de parménide) مع احترام القانون الصارم للأب.

كما حددها بيير هادو(Pierre Hadot)**** ففي الأصل لا تتحدد الفلسفة فقط باعتبارها مجموعة من العقائد حول الموجود، بل أيضاً كأنماط حياة متنافسة يجب على كل مريد تبنيها، أجد أنكم تؤكدون دائما وبشكل خاص على العلاقة بين هؤلاء المريدين ومعلمهم.

إن الدخول في الفلسفة هو تبني نمط من الحياة أكثر من كونه انخراط في عقيدة (credo). لكن بعد هذا يمكن اعتباره غير ذي أهمية، فكل مدرسة فلسفية تتميز أيضاً بوجود شخصية فيلسوف معلم.

يمكن أن تتحدد أيضا حسب نوع علاقة الانخراط في الحقيقة التي تفترضها والتي تدعو مريديها إلى تبنيها. يجب التمييز بين الأنواع الثلاثة من المواد التي تمكننا من تحديد طرق التفلسف الثلاثة المعروفة خلال مرحلة الفلسفة القديمة: السقراطية، الأبيقورية، الأرسطية.

يمثل سقراط النموذج الأول باعتباره قرر أن لا يكتب ولم تكن لديه رغبة في أن يكون معلماً أو شيخاً. لا يرتكز كلامه على أية سلطة إلا على الحجج التي يقدمها في كلامه. من جهة أخرى، فإن المريدين يفهمون من كلام سقراط حقائق يخبرونه بها ولم يكن يقصدها في كلامه. وفي الضفة الأخرى نجد مريدي أرسطو: يمثلون نموذج المريد الذي يخصص جهدا ليس بالقليل من أجل شرح وتفسير أعمال المعلم سعياً إلى إعادة بناء فلسفته وإضفاء نوع من الانسجام عليها. وهو نموذج نجده قد استمر إلى أواخر العصر الوسيط. في حين أن مريدي أبيقور، نجد أن العقيدة (le credo) لم يغير شيئا من الذرة (iota) إلى حدود القرن الثالث الميلادي، فمنذ أن تمت صياغته من طرف المعلم خلال القرن الخامس قبل الميلاد، فهو النموذج النقيض لتجربة أرسطو، حيث تتم إعادة تكرار إلى ما لانهاية الحقيقة ونمط الحياة التي أنتجها المعلم.

تمثل هذه الأمثلة الثلاثة نماذج بالنسبة للمريد للكيفية التعامل مع الكلام والإنتاج الأصلي للفيلسوف: إنك تستطيع إما أن تبدع مذهبا من خلال استحضار الكلام الأصلي للمعلم، أو أن يستوعب كيف يقع ذلك أو أن تعلق عليه بشكل لا نهائي من أجل تحقيق راهنيتها المتخيلة. إن هذه الأنواع الثلاثة من المعلمين تحيل إلى ثلاث مذاهب فلسفية: نشاط نقدي ومساءلة الآراء (السقراطية) نشاط يعالج قلقنا وشقاءنا وشكوكنا(أبيقور)، أو نشاط ينتج معرفة موسوعية عن الكون والإنسان (أرسطو).

لم يكن الإنسان موضوعا للسؤال قديماً. كيف يكون ذلك ممكناً؟

لم يكن الإنسان قط موضوعا للدراسة كما هو الأمر في العلوم الإنسانية فعلم النفس «الذي يدرس النفس» يأخذ من الفيزيقا (علم الطبيعة)، لأن النفس مرادف بشكل أو بآخر «لمبدأ الحياة» الحاضر في كل كائن حي. لم تكن هناك أية دراسة للإنسان من هذا النوع. فبالنسبة للقدامى، توجد ثلاث أنواع من الكائنات الحية: الكائنات الحية الفانية الغير العاقلة والدواب والكائنات الخالدة العاقلة والآلهة وأخيرا الكائنات الحية الفانية العاقلة والإنسان. ويأخذ الإنسان مرتبة بين هذه المراتب، المرتبة العليا الخاصة بالآلهة والمرتبة الدنيا الخاصة بالحيوانات. وهذا ما يجعل تعريف الإنسان ككائن وسيط يأخذ من الآلهة عقلانيتها ومن الحيوانات فناءها. فالإنسان كائن عاقل وفاني: فهو في حاجة إلى حفظ بقائه من خلال إنتاج أطفال، من خلال القيام بأعمال كبرى ومن خلال معرفة صيغ تحقيق الخلود. إن المفهوم المناسب هنا لإثارة موضوع الإنسان هو «الطبيعة البشرية». بالنسبة لنا، ونحن في زمن الحداثة، فالطبيعة البشرية تتحدد في غرائزنا وسلوكاتنا التلقائية التي يجب تأطيرها من خلال نظم وقيم. أما بالنسبة للقدامى، فالطبيعة لا تتمثل فيما يفعله جميع الناس، إنها ماهية الإنسان وجوهره. لكنها لم تتحدد عبر قيم، بل تدخل في إطار الشرط الطبيعي. إنها تعبر عما هو الإنسان ومتى ينطبق على ما ينبغي أن يكون. لكن ينبغي للأخلاق والسياسة أن تحدد طبيعته.

لقد كان مجيء الحداثة مرتبطا بشكل كلاسيكي بانبثاق وظهور الكوجيطو الديكارتي، بأي معنى يمكن اعتبار ذلك بمثابة قطيعة أساسية؟

لقد فتح ديكارت الحداثة من خلال اكتشافه لقارة «الوعي» لقد حرك نقطة ومركز ثقل فلسفة «الموجود» عند القدامى إلى الفكر «الأنا أفكر». إن التجربة المسماة «كوجيطو» (أنا أفكر، أنا موجود) تعكس هذا الانقلاب. إننا لم نعد ننطلق من نظام الكوسموس والعالم من أجل تحديد موقع الإنسان. إنني أنطلق من وجودي الخاص من أجل بناء ضرورة ويقينية الله والعالم. إن الكوجيطو هو تجربة واقعية، مصدرها ضمير المتكلم الذي يعكس العلاقة بالذات والموضوع المتأمل الذي يجب على كل واحد أن يعيد بناءه لذاته عبر ضرورة ويقينية وجودي كذات مفكرة، والتي تعكس حقيقة يقينية. فكل حقيقة هي في البداية هي فكر وتأمل في موضوع المعرفة.

يعتبر ديكارت نفسه، في نظركم، من جعلنا نتأرجح بين منطق جديد للتفكير وطرق جديدة للحجاج ومعايير جديدة للحقيقة. هل يمكنكم أن تشرحوا لنا أكثر؟

إن العقل الحديث مؤسس على مبدأ البداهة الديكارتية القائمة على «عدم قبول أي شيء على أنه حقيقة حتى يتبين بالبداهة والوضوح أنه كذلك». ومباشرة بعد أن يظهر لي ذلك بوضوح وتميز، يمكنني أن أعتبره حقيقة. في حين أنه في الفلسفة القديمة، فإن الحقيقة تتأسس على مبدأ الحوار السقراطي: لا يجب أن أعتبر شيئا حقيقة إلا إذا اعتبره الغير الذي أخاطبه كذلك. إن مخاطبي هو من يحدد ما إذا كان ما أقوله حقيقة أم لا من خلال قبول أو رفض حججي. فمن جهة، فالموضوع المكون من البنية الحوارية للكلام الإنساني (سقراط، أفلاطون، أرسطو). ومن جهة أخرى إن الموضوع التأملي المكون من البنية الفكرية التأملية للفكر الإنساني (ديكارت والديكارتيون). ففي الحالة الأولى فالعلاقة مع الغير هي ذات أولوية. أما في الفكر التأملي الانعكاسي يكون الفكر أوليا ويعبر عنه عن طريق اللغة. فاللغة تعبر عما أفكر فيه. أما بالنسبة للفكر الحواري فإن الفكر يعتبر ثانوياً ويعكس اللغة. إنه يتضمن ويحتوي الحوار مع الغير. إن وجهتا النظر هاتان تشكل وضعيات إشكالية مفارقة. فبالنسبة للقدامى، فالمشكل المركزي هو النسبية: أو كيف يمكننا إيقاف الخلاف وإزالة التناقض بين وجهات النظر المتعارضة التي تتوفر على نفس القوة ونفس الاكراهات، ومن ثمة الحوار الذي لن ينتهي بين المتخاطبين؟ إن كل هذا يكتسي معناه من سياق انبثاق الديمقراطية وسيادتها، أي الحقوق المتساوية للمواطنين في التعبير عن أرائهم، والتي يكملها حق الجميع في الحكم على حقيقة الآراء المعبر عنها من طرف الآخرين. فهم لا يمتلكون، خارج ذواتهم، أية ضمانات حول الحقيقة. في مقابل ذلك نجد لدى فلاسفة العصر الحديث فالمشكل الأساسي يتعلق بالموضوعية: كيف نخرج من ذواتنا لنصل إلى الآخرين وللعالم؟ فإذا كان الكون غير موجود إلا لأني أمتلك عنه فكرة، فهل يمكنني إدراك العالم كما هو؟ إنه اكتشاف المثالية.

إن هذا كله سيأخذ معناه في سياق حلول ومجيء العلم الحديث، الفيزياء الرياضية التي ترتكز من جهة على العقلانية الرياضية (وليس على العقلانية الحجاجية كما عند القدامى). وتستند على

التجريب (وليس فقط على الملاحظة البسيطة). إنهما إذن نسقان للعقل او لنقل نوعان من العلاقة مع العالم متعارضتان.

رغم وجود هذه القطيعة، يظهر أنكم تدافعون عن كون ميتافيزيقا القدامى كما صاغها أرسطو، هي نفس ميتافيزيقا فلاسفة العصر الحديث، التي تحدث عنها ديكارت، أليس النموذجان مختلفان؟

لقد بنى كل من ديكارت وأرسطو نسقين ميتافيزيقيين متماثلين عندما ننظر إليهما عن قرب. تتحدد الميتافيزيقا باعتبارها بحثا عن أساس مطلق على القاعدة التي تمكننا من بناء صرح المعرفة. فما هو المبدأ الأول عند أرسطو؟ إنه مبدأ التناقض: إنه من المستحيل أن ننسب لموجود صفتين متناقضتين. لا يمكن إنكار هذا المبدأ لأن كل من يحاول إنكاره سيثبته في الواقع. إلا أنه يمكننا القول أن الكوجيطو الديكارتي يستجيب لنفس البنية الحجاجية. «أنا أفكر، أنا موجود» هو مبدأ من نفس النوع، فكل من يحاول نفيه سيثبته. إذا فكرت أو قلت «أنا غير موجود، فإن قولي يناقض ما قلته (mon dire contredit mon dit): فكلما حاولت أن أفكر في كوني لا أفكر، كلما أثبتت أني أفكر.

فسواء تعلق الأمر بالأول أو بالثاني، فإن مبدأ الميتافيزيقا يقاوم النفي المطلق، يتعلق الأمر بالسفسطائي عند أرسطو والشيطان الماكر الذي يجعلني أشك في كل شيء عند ديكارت. بإثباتهما أن خصمهما المطلق مرغم على الاعتراف بصحة مبادئهما، فإن كل من ديكارت وأرسطو يوظفان نفس الإشارة الميتافيزيقية، رغم أنهما يفعلان ذلك في عوالم متعارضة.

كيف يمكن اعتبار أن الإنسان، الذي لم يكن حضوره إلا ثانوياً وهامشياً في الفكر الإغريقي، قد أصبح مفهوما مركزيا في الفكر الحديث؟

نجد ثلاث مظاهر أو هيئات أساسية قد اتخذها مفهوم الإنسان خلال عصر الحداثة: الجوهر المفكر المتحد بجسد لدى ديكارت، والإنسان البنيوي في العلوم الإنسانية، ونجد هيئة الإنسان المُكَون من جهاز عصبي (المقاربة العلمية للإنسان ...المترجم). تنطلق المقاربتان الأولى والثانية من افتراض أن هناك أشياء خاصة بالإنسان. فإذا كانت العلوم الإنسانية تسعى إلى إزالة أوهام الإنسان حول ما يعتقد أنه يحدد ماهيته، فإنها لا تحتفظ ولا تنطلق من أن هناك تطابقا بين «الطبيعة الإنسانية» و«الطبيعة»: فالبنيات اللاشعورية للرغبة وبنيات اللغة وبنيات الرمزيات وبنيات المجتمع تحدد الإنسان على أنه يرتبط بشكل كبير على أنه خاضع لضوابط اجتماعية وثقافية. ومنذ ما يقرب من ثلاثين سنة، في مقابل ذلك، نجد التطورات في العلوم العصبية والنزعة الطبيعية للعلم تسعى إلى التخلص مما هو خاص بالإنسان (الوعي والإرادة والرغبة...المترجم) لتفسر السلوكات الإنسانية على أنها وظائف طبيعية تحددها عوامل بيولوجية مشتركة بين كل الكائنات.

إنه معنى الثورة في العلوم العصبية، والتي تمتاز بكونها جد قوية في العالم الأنجلوساكسوني. والتي تتمظهر في السؤال الفلسفي الذي يمكن تسميته (the mind body problem). بماذا يتعلق الأمر

بالضبط؟

يتعلق الأمر بسؤال معرفة ما إذا كانت هناك إمكانية لقابلية الفكر للتجزيء والتبسيط أو حول ما إذا كان من الممكن دراسة الفكر بصيغة الفكر بصيغة الأنا الغائبة عوض الأنا المتكلمة باعتباره ظاهرة طبيعية. فالعلوم المعرفية تقوم بإنجاز خريطة كرطوغرافية للدماغ. إن المشكل يمكن اختصاره فيما إذا كان من الممكن أن نفسر عمل الفكر بهذه الطريقة. لأن هذه الاختزالية تطرح مشكلة فلسفية. ففي مقابل ذلك الاتجاه الاستبعادي والذي يشكل أقلية ويعتبر أن الفكر هو مجرد وهم، نجد مؤلفين مثل دافيد شارلمرز (David chalmers) أو طوماس ناجل (Thomas Nagel) اللذان يعتبران أن الظواهر الذهنية غير قابلة للتبسيط – خاصة حينما يتعلق الأمر بالحوامل الكيفية للأشياء، وهو ما يسمونه «la qualia». يمكننا دائما اختزال ما هو نفسي إلى ما هو طبيعي (physique)، لكن لا أحد يمكنه أن يشرح لي بمفاهيم تنتمي إلى حقل العلوم العصبية مذاق النبيذ والخمر، أو صوت الكمان. ففي مقال شهير، أكد ناجل أننا لا نعرف أبداً كيف نشرح الأثر الذي قد يتركه تصورنا أن نكون خفاشاً. إنها حجة تشكيكية أكثر فعالية ضد التوجه الاختزالي لكنها غير كافية، لأننا إذا أخذنا هذا بعين الاعتبار لن نعرف أيضاً ماذا ينتج عن أن تكون أرسطو أو ديكارت.

بعد الحدود بين الإنسان والحيوان، هل نحن الآن في طور محو العلاقة مع الآلات الذكية و»الربوتات»؟

إن الآلات تصبح قادرة يوما بعد يوم على إنجاز كفايات تعبر عن ذكاءات عالية مثل لعبة الشطرنج. إن الذكاء الاصطناعي قد بدأ بالحساب، وتطور مع برمجة الربوطات والسيارات بدون سائق، إلا أن الوظائف الأساسية للوعي واللذة والألم لا يمكن تحقيقها أو التعبير عنها من طرف الآلة. إنه من السهل جدا اليوم أن ننتج آلة تفوز باللقب العالمي للعبة «Go» أكثر من صناعة آلة أو روبوط يحس بالألم عندما نمشي فوقه. لماذا؟ لأننا نتحدث عن وحدة الفكر والجسد الذي ركز عليه ديكارت في تحليله. فالإنسان لا يشبه سائقا آليا لسفينة، إذ لا يوجد في هذه الحالة «الأنا المفكرة»، وفي الجهة الأخرى المركبة وجسدها. لن نستطيع أبداً أن نصنع آلة تحس بالألم. إن الشعور والإحساس أكثر غموضا من العقل والفكر.

وإذا كانت العلوم قد احتكرت الجواب عن كل هذه الأسئلة، فماذا بقي للفلسفة إذن؟

في بداية القرن العشرين، أعتقد الفلاسفة أن تخصصهم لم يعد بمقدورهم أن يقدموا شيئاً للعالم لأن العلوم قد سلبت منها مختلف الظواهر التي كانت تدرسها، من طرف العلوم الطبيعية أولاً ثم علوم الحياة وأخيراً من طرف العلوم الإنسانية. وحتى لا تفقد الفلسفة الأمل، فقد تمسكت بما سميته من قبل «مواضيع العالم» التي انفلتت للعلم ولم يستطع قول شيء بصددها: الوعي واللغة. وهذا ما وقع طوال القرن العشرين مع معارضة الفينومينولوجيا والفلسفة التحليلية. فالوعي واللغة يمتلكان بالفعل نفس خصائص العالم. كل شيء بالداخل ولا شيء بالخارج. واعتقدت الفلسفة إنها قد فقدت الكون، لكنها تشبثت به بالشكل الذي يجعل من الكون كلا مفكراً فيه بواسطة الوعي ومعبراً عنه بالبنيات اللغوية. لكنني أظن أنه لازالت هناك وسائل للتفلسف في الكون.

هل لازال بإمكاننا القيام بدراسات أنطولوجية في هذا الإطار؟

بدون أي شك. لقد عملت بنفسي على بناء واحدة سميتها «الأنطولوجية الوصفية» انطلاقاً مما اعتقدت أنه يشكل البنيات الكونية المشتركة للغة والفكر. وطموحنا يسعى إلى دحض اعتراض النسبية التي تعتبر أن كل لغة وكل ثقافة تقوم بتقطيع الواقع بطريقتها وأنه ليس هناك أي شيء يمكن اعتباره كونياً بهذا الصدد. بالنسبة لي، توجد ثلاث جواهر أو كيانات نجدها عند كل الثقافات: الأشخاص والأشياء والأحداث. في كل الثقافات نميز الأشياء التي تحدد بما هي، والأحداث التي هي نتائج وأسباب لأحداث أخرى وأشخاص قادرون على الفعل، أو بمعنى أشخاص قادرون على القيام بأفعال وأحداث، وهو ما مكنني في كتابي» لماذا الموسيقى؟» من الاستدلال على وجود ثلاث أنواع من التمثلات الفنية: الصور التي تمثل الأشياء، موسيقى الأحداث المتسلسلة، قصص وحكايات أشخاص فاعلين. إن السؤال يتمحور بشكل كبير حول ما إذا كان الإنسان هو الوحيد الذي يمكن اعتباره شخصاً. في مقابل الحيوان و»الروبوت» [«الإنسان الآلي»] التي أعطاها البعض صفة أخرى، وفي مقابل الثقافات التي تمنح صفة الشخص للآلهة والأشياء، كيف يمكننا أن نجد توفيقات ومصالحات ميتافزيقية؟ إن هذا هو السؤال الكبير الذي يشغل العالم، وأقول العالم كله.

الهوامــش :

* فيلسوف فرنسي ومدرس بالمدرسة العليا للأساتذة بباريس، درس مرحلته للابتدائية والثانوية بباريس، وفي سنة 1971 دخل المدرسة العليا للأساتذة وحصل على التبريز في الفلسفة. بطلب من لويس التوسير استفاد من سنة تكوينية خامسة كلف بعدها بالتدريس بسلك التبريز. درس بعد ذلك بالمدرسة العليا للأساتذة بمدينة (Laon) ما بين 1677 و1980 . درس بعد ذلك بجامعة ساوباولو بالبرازيل ما بين 1980 و1984. والتحق سنة 1999 بجامعة (Paris-x Nanterre) والتي قام فيها بإدارة مركز للدراسات (Festugiére) حول الفكر الفلسفي القديم. له عدة مؤلفات من أهمها:

- Dire le monde, Paris, P.U.F., 1997, réédition complétée collection « Quadrige », 2004.
- « Le Mal », dans Notions de philosophie, Denis Kambouchner éd., Folio-Gallimard, 1995.
- Direction et édition de Philosophes en liberté, Positions et Arguments 1, Paris, éd. Ellipses, 2001.
- « Le statut éthique de l'animal », 35 p. in Cahiers Philosophiques (Dossier Animal ; le problème des droits de animaux), no 10, CNDP, 2005.
- Direction et édition de Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Presses Universitaires de France, avril 2007, coll. « Les rencontres de Normal'Sup », rééd. mai 2013, coll. « Métaphysiques ».
- Le Mal nie-t-il l'existence de Dieu ?, en collaboration avec Henri-Jérôme Gagey, éd. Salvator, 2008.
- Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences, éditions A. Fayard, 2010, 383 p. (ISBN 978-2-213-65134-7).
- Direction de « Temps physique, temps métaphysique », Revue de métaphysique et de morale, 4, PUF, 2011.
- Philosophie de la corrida, édition A. Fayard, collection « Histoire de la pensée », 2007, réédition avec une préface inédite, Hachette Pluriel, 2011.
- Pourquoi la musique ?, éditions A. Fayard, 2015, 458 p.

a f k a r

دراسات

من العُنف الكبِيـــــر إلى أُفُق التّنويــــــر

العلوي رشيد *Elalaouirachid14@gmail.com*// باحث متخصص في الفلسفة

«السّؤال وحدَه يُمكن أن يُجنِّبنا الخوف، إن لَم نقُل أنّه وحدَه يعبِّر عن مخاوفِنا».
أقصد بالخوف هنا: الخوف من ذواتِنا ومن حقِيقتنا، والخوف من أن يكتشِفنا الآخرُون، والخوف من المستقبل، فمع الخوف الذي يبدو طبيعياً وعادياً جداً، يتولّدُ التّفكِير من حيث إن التفكير هو السِّر الذي يكمُن خلف كل وعي شقي يرُوم التطّلُع الى مستقبلٍ أفضل. لأن نزعَ الخوف لا يتم إلا من خلال الثِّقة في الذَّات لأنها هي من يصنع الحياة بمحبتها وعشقها.
تروم هذه المقالة بيان مفهومين محوريين لتأكِيد الحاجَة إلى حداثة غير منقوصة وإلى تواصُلٍ حقيقي غير مُشوّهٍ، يتعلق المفهوم الأول بـ«العُنف الكبِير» الذي اخترق تاريخ البشريّة بما هو تاريخ صراع مستمر، ويتعلق الثاني بـ«التّنوير» كأفُقٍ مُمكِنٍ وكمطلبٍ مُلحٍ لا نقبل التنازل عنه مهما كانت الظروف.

1 – «العنف الكبير»: تجلٍّ لشرٍّ جذرِي وتافِه

أستعمل مفهوم «العنف الكبير» للإشارة إلى ذلك التاريخ الطويل من حياة الإنسانيّة، حيث تم التضحيّة بمئات الملايّين من البشر مُقابل فهمٍ مُعيّنٍ للسُّلطَة، ومقابل ازدراءٍ بالآخر المختلف والمغاير، واستخفافٍ بقيمة الثّقافات الأخرى. لقد جرب البشر مختلف أنواع العنف، إلى أن بلغ الأمر ما بلغه اليوم من انتشار واسع وجماهيري لأدوات فتاكة جداً يصعُب التَّحكُم في تداولِها وفي تجارتها بمبرر ضمان السلم، في حين أن السلم ما هو إلا حرب خفية غير معلنة.
تبدو الحضارة اليوم كوحشٍ يبتلِع كل شيء، وحشٌ مُفترسٌ إلى أقصى الحدود فأمام التحكم الكلياني في شتى مناحي الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسيّاسيّة، تتعززُ المُمانَعةُ والرفضُ والشّجبُ والمُقاومَةُ، مُقاومَةُ كُلِّ أشكالِ التَّسلُّطِ تحت أي مُسمّى، ورفضُ وشجبُ تنمِيط الوجود الفردي والجماعي، والمُمانَعة اتجاه التيّار السَّلفِي الرِّجعي الذي يلجأُ إلى العنف كغاية في ذاتِه، وهو ما يعبر عن ضُعفٍ كبيرٍ لهذه التيّارات وعن فشلِها في إقناع الشّعوب بمشروعِها المَاضوي والمُحافِظ. هكذا يتحول العنف من وسيلة لتحقيق أهداف سيّاسيّة معيّنة إلى غاية في ذاته، حصد أرواح الأبرياء والأحرار الذين لم يصدر عنهم يوما عنفا لأنه لم يكن من اختياراتهم، فالأحرار الذين يتوقون إلى التّنوير والتحرّر كانت الكلمة سلاحهم دوماً.
لم يكن تاريخ الحضارة البشريّة تاريخاً سَلِساً تمت فيه الانتقالات بشكل سِلمِي، بل كان تاريخ عُنفٍ مريرٍ وبهذا اقترن العنف بتاريخ الثورات السيَاسيَة، فالعنف يسبق كل ثورةٍ ويعقُبُها في الآن ذاته. مما

يقودنا إلى التأكِيد على التّداخل بين مفهوم العنف ومفهوم القُوّة ومفهوم السُّلطة. ولأن لكل مفهوم من هاته المفاهيم دلالته الخاصة بحسب السياق التاريخي، فإن «العنف الكبير» هنا يراد به ليس وفقط العنف في شكله السيّاسي والدّيني، وإنما العنف الشّامِل كما تَجسّد في تاريخ البشريّة، فمنذ المأساة الأنطولوجيّة الأولى والمقترنة بـ»الخطيئة الأولى» في المسيحيّة أي خطيئة آدام الكبرى والتي أعقبها عنف مستتر اتخذ مشروعيّتهُ الرّمزيّة والتاريخيّة والقُدسيّة من اقتتال قابِيل وهابِيل، ومن هنا ارتبطت أسطورة البدء أول الأمر بمشكلة الخطيئة الأولى أو مشكلة «السقوط / الوقوع».

وارتبطت فكرة البداية (بداية الخلق) ثانياً بمشكلة «الصُّعود أو النَجاة» (صعود المسيح)، وهي الفكرة التي ظل الفكر الفلسفي بعيداً عنها طوال القرون الوسطى نتيجة سيطرَة وهيمَنة الكنيسَة على المجتمع وتحكُّمهَا الكُليّاني في السُّلطة السيّاسيّة وكل مؤسسات إنتاج الفِكر.

وترتبط فكرة البداية ثالثاً بمشكلة الإنسان ذاته، أي بمصيره وهو يتأرجح بين الخطيئة الأولى (الوقوع) وبين الصعود (نجاة المسيح)، فالإنسان هنا أمام شر الوقوع في الخطيئة وخير النجاة منها.

إذا كان آدم هو سبب الشّر الذي أصاب الانسانيّة لأنه أخطأ، فإن البشر يولد بحسب كانط وهو يحمل في طبيعته شراً دون أن يكون الشّر هنا بيولوجياً أو متوارثاً أباً عن جد كما تقول التفسيرات الدينية، أي يحمل معه خطيئتَه الأصليّة التي لازمته طوال حياته لأن الخلاص لا يوجد على الأرض بل في الاخرة: وبهذا سيكون الله هو المسؤول عن الخطيئة. لأن آدم ارتكب الخطيئة ليس بموجب إرادتِه أو استعمالاً لحريّته، لأن العقل لم يتشكل بعد أو بعبارة كانط تاريخ العقل لم يبدأ بعد، هكذا وقع آدم في الغِواية فبِموجب قرار غير إرادي / غير بشري يكون آدم قد خالف القانون الإلهي من خلال أكله من شجرة الشّر.

لا تخلو أيّة ديانة سماويّة من أثر الخطِيئة الأولى. وبالنظر إلى حيز هذه الكلمة سأكتفي باستعارة مفهومين أساسيّين على آمل أن يعبرا عن عمق سؤال «العنف الكبير» في تراث البشريّة جمعاء، يتعلق الأول بالمفهوم الكانطي :»الشّر الجِذري» le mal radicale، ويتعلق الثاني بمفهوم هنة آرندت: «الشّر التّافه» (تفاهة الشّر La banalité du mal). ففي الوقت الذي اتجه فيه كانط E. Kantنحو بناء نَسقٍ سيّاسي أخلاقي ينسجِم ومتطلبات عصر التّنوير، حاولت هنة آرندت H. Arendtأن تنظر إلى سؤال الشّر من زاوية سيّاسيّة محضة، بحيث أن أفعال الشّر المعاصرة تعود إلى جملة عوامل سيّاسيّة، تفسّرها من جهة بالتصحُّر الذي سبّبته التوتاليتاريا، وبغياب التفكير من جهة أخرى، فإيخمان Eich-man A. الذي وقف أمام المحكمة ببرودة أعصاب، ليس، كما يظن البعض، شريراّ شيطانياّ أو شبحاّ أحمقاّ، وإنما هو رجُل عادي يقوم بالمهام التي يقدّسها أشدّ التّقديس، ومن هنا جاء مفهوم آرندت الذي قلب المعادلة: التفاهة (تفاهة الشّر La banalité du mal)، بديلا لمفهوم الجذريّة الكانطي la radicalité. وقفت الفيلسوفة المشاغبة تتأمل حركات ايخمان وهو في قفص الاتهام وقد اثار انتباهها عفويته ولا مبالاته اتجاه ما نُسِب إليه، هنا صرخت مستهزِئة: إنه رجلٌ عادي جداً أتقن بجدارة القيام بواجِبه الأخلاقِي والقانوني أكثر مما أتقنه واضعه (في إشارة إلى كانط).

عمل كانط في مقالته حول الشّر الجذري في الطبيعة البشريّة، على بيان أن «الإنسان شرّيرٌ بطبعِه»، ولكن ليس بالمعنى الذي يورده هوبز، أي أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، وإنما لأنه يتضمن في

طبيعته ميلاً نحو الشّر، وهو شرٌّ جذري لأنه يُفسد أساس كل القواعد الأخلاقية (1)، وهو كوني يتعلق بكل النوع البشري، ويمتد إلى المؤسسات الدّينيّة، ولكن هذه الجذريّة الكانطيّة لا تعني أن الشّر مطلق، ببساطة لأنه لا يلغي امكانيّة فعل الخير، وهو ما يمكن أن نلخصه في أن:

• الشّر يوجد في كُنه الطبيعة البشريّة، وليس في أعراضِها أو لواحِقِها مما يجعله مبدأ فطرياً حيث ينشأ الفرد معه منذ ولادتِه؛

• الشّر عامٌ يشمَل كل النّاس أي كل النّوع البشري ولا يمكن أن يستثنى منه أحد مهما بلغت درجة كمالِه؛

• يصيب الشّر بفعله التخريبي الأساس العميق لكل القواعد الأخلاقيّة، لكن دون أن يكون قادرا على إبادة إرادة فعل الخير لأنها أيضا جذريّة في الإنسان إن لم تكن أكثر جذريّة من الشّر لأنها توجد في ماهيته، بينما الشّر لا يوجد في ماهيّة الفرد وإنما في طبعه فقط؛

• لا تعني جذرية الشّر أنه قدري أو أزلي أو وراثي، لأن من شأن ذلك أن يلغي مسؤوليّة الانسان؛

• امتد الشّر الجذري ليشمل المؤسسات الدينية (الكنيسة) والتي يفترض أنها تقوم على رعاية الخير حيث تحول الكنيسة الوسيلة إلى غاية وتصبح العبادة وممارسة الشعائر هي القصد الأول والأخير.

وفي تأمل لما أورده كانط في تحليله لماهيّة الشّر الجذري، وللقدسيّة التي حضيّ بها هذا «العنف الكبير» والذي لم تسلم منه المؤسسات الدينيّة أيضاً، يتوجبُ علينا التساؤل: هل من تبرير مقنع للجرائم التي ارتكبتها الحركات الإسلاميّة في تاريخنا القديم والحديث؟ هل يستند المجرمون على تبريرات دينية لفعل وارتكاب أعمالِهم الإجرامية في حق مناضلين ومثقفين تملكوا الشّجاعة في قول الحَقِيقة؟

وعلى العكس من تحليل كانط ترى هنة آرندت أنه ليس ثمة من شرّ في الطبيعة البشريّة، لأن هذه الفكرة لاهوتية في الأساس (وعلى الأخص اللاهوت المسيحي الذي ينسب فعل الشّر إلى غواية الشّيطان)، ولكن ثمة شرٌّ تافهٌ يجول في العالم كجرثومة قد تنتعش في كل مكان تجد فيها ظروفاً ملائمة للسّلطة التوتاليتارية. ولهذا تقول ارندت: «أعتقد صراحة أن الشّر لم يكن راديكالياً أبداً، وإنما فقط شرٌّ إلى أقصى حد» (2).

لم تسائل آرندت تاريخ الغرب كتاريخ لنسيان الوجود كما فعل هايدجر ولا باعتباره تاريخ قلب الأفلاطونيّة، بل باعتباره تاريخاً تبلور فيه نِسيان الماهيّة السيّاسيّة للإنسان، لأن صعود الأنظمة التوتاليتارية شكل بالنسبة لها ظاهرة جديدة غير مسبوقة في تاريخ الإنسانيَّة حيث تقول: «إن هذه الأزمة التي اتضحت معالمها منذ بداية القرن، إنما هي أزمة ذات أصل وطبيعة سيّاسيّة. فتصاعد الحركات السيّاسيّة الراميّة إلى الحلول محل نظام الأحزاب، وتطور شكل توتاليتاري جديد لممارسة الحكم، انما يقف خلفه انهيار، تختلف درجة عموميّتِه ومأساويّتِه لكل السُّلطات التقليديّة» (3).

يُمثل الإصلاح الديني شرطاً ضرورياً لقطيعة مع إرث أثقل شعوبنا لقرون عديدة، أي إصلاح يؤدي إلى علمنة المجتمع والدولة معاً. ومنه فإن خيار العلمانيّة لا مناص منه وهو ما لن يتأتى إلا بتوفر ثلاثة أُسُس تمثل القاعدة الماديّة لأي تحرر.

تنطلق آرنت في مقدمة كتابها «حياة الفكر» من سؤال في غاية الأهميّة لمقاربة نقدها للشّر الجِذري، ويتعلق الأمر بما اذا كانت مشكلة الشّر والخير أو ملكة تميِّز ما هو خيّر مما هو سيء متصلة (أو ذات علاقة) بملكة تفكيرنا (4). بغية بيان أن ملكة الحكم لا تنفصل بتاتا عن ملكة التفكير، وهو الأمر الذي يتعارض وتحليل كانط في «نقد ملكة الحكم» وفي «نقد العقل العملي»، حيث الإرادة سابقة على كل تفكير، مما قاده الى اعتبار الخطيئة تعبير عن غياب العقل لأنه لم يتشكل بعد، أي أن الفعل هنا خارج أيّة مسؤوليّة، لأن هذه الأخيرة لا تحضر إلا بحضور ملكة التفكير. وبذلك يظل الحكم كيفما كان نوعه مرتبطاً أساساً بالمنفعة المبتغاة منه وخاصة في الأحكام الذاتيّة، وهذا ما نجد فيه تناقضا حول طبيعة الحكم (وتحديدا الحكم الجمالي: فكيف يتحقق مبدأ النفعية في الاحكام الذاتية ويغيب في الاحكام الموضوعية؟). إذا كان الحكم الكانطي (وأساسا الذاتي) مرتبطا بالمنفعة فإن التفكير لا تحكمه أية غائية، لأن التفكير بحسب آرندت هو شيء في ذاته لذلك تقصد بغياب الفكر، أو غياب التفكير نشاط الفكر في ذاته (5)، أي أن القصد الأول والنهائي ليس هو نسيان الطريقة – الشكل، ولا نوعا من الغباء / البلادة وإنما غياب القدرة على الفهم (6)، ولا نوعا من الاستيلاب الأخلاقي، بل هذا النشاط الذاتي للفكر بما هو فكر أي القدرة على الفحص التي وحدها قادرة على أن تجنبنا الشّر (7).

وقفت آرندت بدقة في كتابها «أسس التوتاليتارية» على الجذور والأصول التي نجدها في طبيعة العلاقة بين الحركات الايديولوجيّة والسيّاسيّة التي ولّدتها ثورات القرن العشرين وما أدت إليه من تعميم كُلّي للعنف، حيث صار العالم منظوراً إليه وكأنه حلبة صراع مفتوحة للأبد على كل المآسي التي تسببت فيها الحروب الشاملة (8). فولادة النازية جاءت من صلب الحركات الجماهيريّة الفاقِدة لوعيها التاريخي والتي آمنت بأن ممارسة العنف أمر عاد جداً حيث تقول: «لقد كان النازيون على قناعة بأن الشّر يمارس في عصرنا قوة جذب مرضية» (9)، و«نقطة تقاسمهم اياها الدعاية الشيّوعيّة في روسيا وفي الخارج» (10). فلا يمكن أن نتصور هنا الحركات التوتاليتارية دون جيوش مجندة تنفذ كل ما يأمر به القادة باسم الحزب أو الطبقة، وتلك هي حالة ايخمان: رجل فقد وعيه وكل احساسه بالآخر، ولا يستطيع أن يفكر حتى في كيف يتألم الغير، حيث تقول: «إن افتتان الدهماء بالشّر والجريمة افتتانا أكيدا ليس بالأمر الجديد. إذ لطالما تبث أن الرعاع يرحبون «بأعمال العنف قائلين بإعجاب: لئن كان ذلك جميل، فإنه بالغ القوة بالتأكيد» (11)، أي أن أنصار التوتاليتارية النازية والشيوعية الستالينية لا يدركون حتى ما يمكن أن يلحق بهم، فقبول العنف لا يكون اتجاه العدو المفترض أو الضحية، بل يكون أيضا حتى اتجاه الآخرين من نفس الطينة، فالأهم في سيرورة التوتاليتارية - تقول آرنت - «هو اللامبالاة الصادقة التي تلازم المنضوين في لوائها: لئن كان ممكنا أن يقدر المرء عدم اهتزاز قناعات النازي أو البولشفي حين ترتكب الجرائم في حق أناس لا ينتمون إلى الحركة موضوع التآمر المزعوم، أو يكونوا أعداء لها، فإنه لمن المذهل ألا يرف له جفن حين يشرع الغول في افتراس أبنائه، وحين يصير هو نفسه ضحية الاضطهاد، وحتى في حال أدين ظلما، أو طرد من الحزب وسيق إلى الأشغال الشاقة أو إلى معسكر اعتقال. إنما العكس يصح فيه، إذ يحدث، إزاء ذهول العالم المتمدن، أن يكون مستعدا إعانة متهميه ولأن يلفظ بنفسه حكم إعدامه، شرط ألا يمس

مركز عضويته في الحركة» (12). فقد تصرف أنصار التوتاليتارية من عامة الشعب (الرعاع بلغة آرنت) عميانا، يهرعون إلى العنف بكل أشكاله للانتقام من أوضاع لم يصنعوها بأنفسه، حيث صار الانتقام أمرا لا مفر منه غدّته نزعة رفض الغير، التي أدمجت الأنصار في الجماعة، هذه الأخيرة ولدت لدى أفرادها سيكولوجية خاصة تغذيها الحملات الدعائية الموجهة للمجتمع ككل، وهو الأمر الذي تنبأ به غوستاف لوبون G, le bon في سيكولوجية الجماهير وفرويد Freud ، حيث نقرأ في سيكولوجية الجماهير: «على أية أفكار أساسية سوف تنهض المجتمعات المقبلة التي ستخلف مجتمعاتنا؟ إننا لا نزال نجهل ذلك حتى الآن. ولكننا نستطيع أن نتنبأ منذ الآن بأنه ينبغي عليها أن تحسب الحساب فيما يخص بنيتها وتنظيمها لقوة جديدة تمثل آخر سيادة تظهر في العصر الحديث: إنها قوة الجماهير وجبروتها... إننا نجد أن نضال الجماهير هو القوة الوحيدة التي لا يستطيع أن يهددها أي شيء. وهي القوة الوحيدة التي تتزايد هيبتها وجاذبيتها باستمرار. إن العصر الذي ندخل فيه الآن هو بالفعل عصر الجماهير» (13). لقد كتب لوبون (1841-1931) هذا في سنة 1895، وعاصر طبعا ما كان يتحدث عنه خلال الحرب العالمية الأولى ثم الثورة الروسية والأزمة الاقتصادية سنة 1929. وهكذا أمكننا بحق القول أن «عصر الجماهير» هذا قد تولد في مجتمعاتنا مباشرة بعد انتفاضة وتمردات الشعوب في العالم العربي منذ 2011، ومما لا شك فيه أن هذا العصر لن ينتهي بسهولة كما لا يمكن أن تشفى منه الشعوب المتضررة بل سيستمر في فتك الدماء واضطهاد الأقليات وإبادتها.

يستوجب قلب المعادلة من الشّر الجذري الى الشّر التافه ــ في نظر آرندت - تغيير النيّة التي تحدث عنها كانط كأساس ذاتي لفعل الخير أو الشّر، إلى النية كأساس ذاتي للتفكير، لأن غياب التفكير وغياب الفكر الذي لا تؤمن به التوتاليتاريّة (يمكن أن نسميه مع التفكيكيّة الاختلاف والاقرار بالتعدد وبالحوار التشاركي)، هو سبب الشّر. ولهذا يتوجب أن نغير طريقة تفكيرنا نحو الخيّر دوماً.

فالشّر في نظر آرندت لا يعود سببه إلى الفاعل الذي تحول إلى مجرد وسيلة – آلة ميكانيكية – لتنفيذ سياسة عنصريّة تقوم على الرفض وعلى معارضة الآخر ولا تعترف باقتسام الأرض مع من يستوطنها، إنه حالة غيابٍ للاعتِراف بالغير وغياب الإيمان بالتشارك مع الآخر. هذه السيّاسة التسلطيّة التي تقوم على القوة والعنف، لا يمكنها أن تؤسس لسلام ولفعلٍ حرٍّ مبني على تفكير عقلانِي لدوام الخير الأصلح للناس. لذا فالعنف لا ينجم عنه إلا عنف مضاد، وكان من المفروض ألا يحاكم ايخمان باعتباره مجرما قام بفعل لا أخلاقي، وإنما يتوجب الاعتراف أنه ليس مذنبا بقدر ذنب النظام السياسي النازي الذي يمثله، وهكذا كان يكفي الاعتراف بأنه ارتكب جرماً في حق الإنسانيّة وأنه يتوجب أن يحاكم بقانون آخر غير القانون الذي صار هو نفسه منبع الشّر. إننا نشهد اليوم في واقعنا على جرائم مأساويّة حقيقيّة أشبه بما ارتكبته النازيّة والستالينية.

2 – «العنف الكبير»: تجلٍّ لزواج الأصوليّات

يتعلق الأمر هنا بمفهوم لا يقل أهمية عن مفهوم «العنف الكبير»، إن لم نقل أنه أحد تجليّاتِه الأعمق. لقد وظّف المفكر الأبرز طارق علي مفهوم صراع الأصوليّات في إشارة إلى التناقض الرئيسي الذي واجه

إذا كان خيار احترام التعددية الثقافية والتعددية اللغوية والاقرار بالتعددية الدينية قد فرض نفسه في الغرب، فإن مجتمعاتنا الحالية لم تطرح هذا الخيار حتى، وبالتالي فإن خيار المجتمع ما بعد العلماني، لن يزيدنا إلا تخلفا وعودة إلى الوراء.

الإمبرياليّات في عالم اليوم، فأمام حدّة الصراع الإمبريالي اتجاه اقتسام ثروات العالم انتبه طارق علي إلى أن جيوشاً مقهورة في العالم الثالث سيتم شحنُها وتجيّشُها يوماً ما للرّد على مفارقة الوجود اليومي لملايين الناس، ذلك أن اتساع هوة الاستِبعاد الاجتماعي إلى أقصى الحدود لا يمكن أن يستسِيغهُ أحد، معتبراً أن الصراع اليوم قد تحول من صراع بين المعسكرين: الشرقي والغربي، إلى صراع بين المعسكر الواحد وأبنائه. لقد خلقت أمريكا تنظيم القاعدة لمواجهة زحف الاتحاد السوفياتي على آسيا الصغرى وأوروبا الشّرقية، وسرعان ما تولت القاعدة بعد بداية انهيار المعسكر الشّرقي إلى قوة مجابهة لمصالح أمريكا. وهو ما قاد المفكر الباكستاني إلى تبني أطروحة صراع الأصوليات ويقصد: أصوليّة الرأسماليّة وأصوليّة الحركات الإسلاميّة، وتعزز تبني هذا المفهوم بعد أحداث 11 شتنبر 2001، حيث ظهر ما يؤشر على صحة الأطروحة التي وجدت لها صدى في تحليلات جلبير الأشقر ونعوم تشومسكي.

نعتقد أن الأمر لا يتعلق بصراع الأصوليّات بل بزواج الأصوليّات، لأن طبيعة الحركات الأصوليّة في العالم الإسلامي لا تناقض البتة طبيعة الرأسماليّة، وأكثر من ذلك أن الأصوليّة الإسلاميّة تماهت مع «اقتصاد الريع: أو رأسمالية المحاسيب» (14) « capitalisme de connivence » . وتألفت مع الاستبداد السيّاسي خدمة لأهدافها (15)، ومن الصعوبة ضبط شبكة التعقيدات والتداخلات بين رأسماليي السلفيّة في الوطن العربي ورأسماليي الجيش والطغمة الحاكمة. لكننا في المقابل نسمع عن تورط بعض الأنظمة السيّاسيّة في تمويل بعض الحركات المتطرفة: فهل وراء هذا التمويل شيء آخر غير زواج المصالح؟ لا يتعلق الامر بأنظمة سيّاسيّة ديمقراطيّة، وإنما بأنظمة استبداديّة محافظة وأصوليّة بطبيعتها وترعى حركات تسيِّيس الدّين للحفاظ على مصالحها.

تستعمل معظم الدُّولِ العربيَّة الدِّين كعقيدةٍ رسميَّةٍ للمجتمع والدولة معاَ، رغم وجود أقليَّات دِينيَّة أخرى، لا تُشكِلُ في الحقيقة أغلبيَّة هاته المجتمعات ولكنها تتعايشُ مع المسلمين كمكتسبٍ تاريخي. وتأخذ في الوقت نفسه من الديمقراطية الجانب المؤسسي فقط المرتبط بالاقتراع العام (الصناديق الانتخابية) دون الجوانب الأخرى التي تؤسس لأي نظام ديمقراطي.

إذا كان الدِّين الإسلامي الدِّين الرَّسمي للدُّول العَربيَّة فهذا لا يعني التماثُل المُطلق بين طبيعة العلاقات القائمة بين السُّلطة السيَّاسيَّة والمجتمع أو الجماعات الدِّينيَّة. بحيث تم دمج الدِّين في الحياة السيَّاسيَّة كشرطِ ضروري ولا غنى عنه، وهو أمر يعود الى التاريخ السياسي لهذه المجتمعات لتظهر الأنظمة السياسية مُحايدة في مُختلف القَضايا التي يُمكِن أن تُثير مُعارَضة دينيَّة مُحتَملَة. إلاَّ أنه على الرغم من هذا الإقرار الدُّستوري للدِّين الإسلامي كعقيدةٍ رسميَّةٍ، فإن سيرورة التحديث المفروضة من

الخارج والمَدعومة من طرف أقليَّة محدودةٍ جداً في هذه المجتمعات، أدَّت إلى عَلمَنَة بعض القطاعات أو السيَّاسات من خلال الاعتِراف بالحريَّة النِسبيَّة في مجال الحقوق والأحوال الشَّخصيَّة لتدبير المجال الفردي أو الفضاء الخصوصي.

ليست بعد هذه المجتمعات في مستوى حسم الخيَّارات الاستراتيجيَّة بخصوص السُّلطة الدِّينيَّة، لأن السُّلطة السيَّاسيَّة فيها تُوظِّفُ الحقل الدِّيني وتتحَكَّم فيه بشكلٍ مُطلق خِدمةٍ لأهدافِها وأغراضِها السيَّاسيَّة، بل أكثر من ذلك فإن السُّلطة السيَّاسيَّة تنحازُ لتيارٍ ديني إيديولوجي مُعين اتجاه تيَّارات دينيَّة أخرى، حيث نجِد دولاً شيعيَّة وأخرى سُنيَّة، فوضع الأقليَّات الدِّينيَّة في بعضِ الدُّول مأزومٌ ويَجري تَعرضُها الدَائم والمُستمر للاضطِهاد والإقصَاء، فكيف لنا أن نُناقِش مَبادئ العَدَالة السيَّاسيَّة ونحن في مجتمع غير ديمقراطي؟ هل يَكمُنُ المُشكِل في الدِّيمقراطيَّة؟ ليست الديمقراطيَّة مجرد قواعد ومبادئ نظريَّة جاهِزة، وليست مجرد اختيار، بل هي ممارسة فعلية. هل يمكن اعتبار دولةٍ من هذه الدُّول مُحَايدَةً اتجاه الدِّين؟ كيف تتدخلُ السُّلط السيَّاسيَّة في تدبِير الشَّأن الدِّيني؟ هل هناك حَدٌ فَاصِلٌ بين السُّلط السيَّاسيَّة والدِّين؟

ليست الدّول العربيَّة بعد في مستوى الدّول الوطنيَّة التي تتمتع باستِقلاليَّةٍ في التسيِّير والتَدبِير؛ بحيث أن التبعيَّة للغرب لا تَزالُ قائمةً في أشَكالِها الفَاقِعة، فبِمبرر دَعم التنميَّة والدَّفع بهذه البُلدان نحو التَّقدم والنمو يتم فَرضُ تبعيَّةٍ سيَّاسيَّة بآليَّة المديونيَّة التي تُدِيم نفس العلاقات الاجتماعيَّة وتُحافِظ على إعادة إنتاج نفس العلاقات.

هل يتم الاعتراف بالحق في الاختلاف الدِّيني وفي الاعتقاد الحر؟ هل يُمكِن لمُواطِنٍ أن يكون غير مُسلمٍ؟ إذا كان خيار احترام التعددية الثقافية والتعددية اللغوية والاقرار بالتعددية الدينية قد فرض نفسه في الغرب أمام الحضور القوي للجماعات الدينية في الفضاء العمومي السياسي، فإن مجتمعاتنا الحالية لم تطرح هذا الخيار حتى، وبالتالي فإن خيار المجتمع ما بعد العلماني، لن يزيدنا إلا تخلفا وعودة إلى الوراء. صحيح أن هابرماس لم يخفي دور الرأسمالية والعولمة النيوليبرالية في تنامي الأصولية والتقوقع الديني والطائفي ولكنه في المقابل لم يذهب إلى أبعد من ذلك، أي إلى نفي سبب الأسباب، بل يكتفي فقط بالبحث عن مخرج للرأسمالية لإخفاء مسؤوليتها.

إذا كانت العلمانية تعتبر أن الدين شأنٌ فرديٌّ مَحض، فذلك لِكون مجال الحريّة ليس واحداً ولا متماثلاً البتّة. فالحرية الجماعيّة في الفضاء العمومي شرطٌ من شروط العلاقات بين الأفراد في المجتمع كشأنٍ عام، في حين أن الحرية الفرديّة في المجال الخاص هي شرطٌ من شروط العلاقة بين الفرد ونفسه كشأنٍ خاص. وهذا التضارب المفترض بين المجال العام والمجال الخاص، هو أحد الأُسس التي تقُوم عليها العلمانية لضمان التعايش بين الأفراد المختلفين دينياً وعقدياً واجتماعياً، ولكنه في الآن ذاته أساسُ التوازن النفسي والوجداني للفرد الذي يُعتبر قِوام الديمقراطيّة وعمود المجتمع، يتم تمتيعه بالاستقلالية والحرية كأساسٍ من أُسُسِ العقل، لضمان استمراريّة الاجتماع البشري...

إذا كان هابرماس ينظر إلى الحداثة الغربية على أنها مشروع لم يكتمل بعد، فإن مشروع الحداثة كمشروع تحمله قوى سياسية ومجتمعية وتدافع عنه في مجتمعاتنا لم يولد بعد. ولكن رغم ذلك

التضارب المفترض بين المجال العام والمجال الخاص، هو أحد الأُسس التي تقُوم عليها العلمانية لضمان التعايش بين الأفراد المختلفين دينياً، ولكنه في الآن ذاته أساسُ التوازن النفسي والوجداني للفرد الذي يُعتبر قِوام الديمقراطيّة.

فهناك سيرورة تحديث سياسي واجتماعي - على حساب ملايين الجماهير - تقوده المؤسسات الدولية التي تطمح إلى اظهار الأنظمة السياسية في هذه المجتمعات بمظهر الأنظمة التي تزاوج بين الأصالة والمعاصرة، بين التقليد والتحديث، ولكن هل هي حقا قوى حداثية؟ مما لا شك فيه أن الارتكاز على الدين كقوة للحكم وكركيزة للحفاظ على الاستقرار الاجتماعي والسياسي، يمثل بحق العائق الأكبر أمام التحديث، والعائق الأكبر أمام الاندماج في المجتمع العالمي، ومسايرة التطور التاريخي للبشرية. تنامى في العالم العربي في العقود الأخيرة خطاب رنان يتردد على المسامع: ما جدوى العلمانية أمام تجاوز الغرب لهذا المفهوم؟ ويتوخون من وراء ذلك حجب التسلط الديني والسياسي الذي تمارسه الأنظمة الحاكمة؟

توالت الدعوات إلى ضرورة إعادة النظر في دنونة الحياة بمبرر أن الغرب الذي يمثل الأب الشّرعي للعَلمانية ينادي بضرورة تجاوزها، وهو مبرر لا سند تاريخي له: بحيث أن الحداثة الغربية في صورتها الليبرالية لم تكن إلا نتيجة مسيرة العلمنة / الدنونة التي دشنها الأنوار منذ القرن السابع عشر والثامن عشر؛ وفي الآن ذاته فإن سيرورة العلمنة لا تعني فقط الفصل بين الدولة والكنيسة، وإنما الإقرار بالديمقراطية أولاً وأخيراً عبر بناء المؤسسات السياسية الحديثة التي تضمن حقوق المواطنين الأساسية والثانوية، فكيف لنا أن نختزل عملية التحديث فقط في الفصل بين الدولة والدين؟ صحيح أن الاستعمال الأول لمفهوم العلمانية كان في البداية استعمالاً قانونياً تم بموجبه نقل تركة الكنيسة إلى الدولة، ولكنه توسع ليشمل السلطة السياسية، بحيث لم يعد بموجب الحاكم المنتخب أو غير المنتخب الاستناد إلى سلطة سماوية لإضفاء المشروعية على حكمه أو ممارسته السياسية، وإنما يستند على تصوره للخدمة العمومية وللتسيير المدني لحشد الشّرعية السياسية، رغم أن بعض الحكام حتى في الدول الديمقراطية تجعل من الكنيسة سنداً لها في تصريف الخطاب السياسي والإيديولوجي وفي الحملات الانتخابية، وفي ضبط الحشود واغوائها، إلا أن هذا لا يمثل بأي حال وضع مجتمعاتنا ما قبل العلمانية. فالسلطة السياسية في المجتمعات العربية تحتكر كل المجالات الدينية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وتستحوذ على قسط كبير من الثروات المادية والرمزية بفضل موقعها السياسي، وتحكم باسم الدين، وحتى بعض الأنظمة التي ارتكزت على السلطة العسكرية والشّرطة بكل أنواعها، إنما تضع لوبيات الدين ومحتكري الخطاب باسم الدين إلى جانبها وتستعملهم في التعمية والتمويه خدمة لمصالحها، هكذا يمثل الدين عندنا إيديولوجية رسمية تجده في وسائل الاعلام وفي جل مؤسسات الدولة حاضراً بقوة، بالقدر الذي تجه حاضراً في العلاقات الاجتماعية. لذلك يبدو لنا من اللازم ومن

الضرورة ــ ضرورة تاريخية - تفنيد هذا الخطاب الذي يشرعن للاستبداد والقمع خدمة لمصالح كمشة صغيرة من الأغنياء والمستحوذين على ثروات شعوبنا.
اتجهت النخب الدينية نحو تبرير التسلط والاستبداد السياسي، بمبرر الفرق بين الحضارة الغربية والحضارة العربية ــ الاسلامية مشرعة لخطاب ماضوي رجعي ينظر إلى الماضي بعيون الماضي، وليس بعيون المستقبل. وهي تبتغي من وراء ذلك بيان أن الماضي الذهبي للحضارة الإسلامية إنما جاء نتيجة الحكم باسم الدين. في حين أن الازدهار الثقافي والحضاري للعرب المسلمين في حقبة تاريخية ماضية إنما تم بفضل انفتاحهم على حضارات الغرب والشّرق معاً. فحركة الترجمة والتأليف والتنظير العلمي جعل من هذه الأمة في زمنها الغابر حضارة بما في الكلمة من معنى، ولكنها مشروطة بسياقها.

3 – التّنوير كأفق :

ننطلق من مسلمة أن التّنوير لا ينتج عن مهادنة بين عقل عام تحكمه الدوكسا ويتغذى من الخرافة والشعوذة ويستغل الدين لخدمة أهدافه وبين عقل خاص تحكمه حركة التاريخ نحو التقدم الملموس، بل إن جوهر التّنوير هو الحرية: الحرية في استعمال العقل عموماً ضد منابع الخرافة والشعوذة ومحاكم التفتيش، وهي الحرية التي لا يمكن أن يضمنها أي نظام ثيوقراطي او مستبد، وإنما نظام ديمقراطي يحتكم إلى المعرفة والعقل البشريين، ما دام الأمر يتعلق بتدبير الشأن العام وتدبير شؤون البشر أفراداً وجماعاتٍ. إن جوهر الديمقراطيّة هو التّحرر السيّاسي من الأصوليتين: الأصوليّة الدينيّة وأصوليّة الاستبداد السياسي. ولهذا نرى أن من مجالات هذا التحرر هو التربيّة والتعليم من منطلق أن تحرر الأمم تصنعه الشعوب وليس الأنظمة المحافظة والغارقة في الرجعيّة، ووحدها المقاومة والممانعة تسعفنا في مواجهة معارضي قدر التاريخ: الحداثة.
يُمثل الإصلاح الديني شرطاً ضرورياً لقطيعة مع إرث أثقل شعوبنا لقرون عديدة، أي إصلاح يؤدي إلى علمنة المجتمع والدولة معاً. ومنه فإن خيار العلمانيّة لا مناص منه وهو ما لن يتأتى إلا بتوفر ثلاثة أسُس تمثل القاعدة الماديّة لأي تحرر سيّاسي:
1 – التقدم العلمي والتكنولوجي الذي شجع على فهم للعالم متمركز حول الإنسان ، حيث تتخذ الأحداث والوقائع تفسيراً سببياً، وحيث لا يمكن للعقل التّنويري والعلمي أن يتصالح مع رؤى العالم المتمركزة حول اللاهوت والميتافيزيقا.
2 – تحويل الدين إلى مسألة شخصيّة، عبر إبعاد المنظمات الدينيّة والكنائس عن السُّلطة والقانون والحياة العامّة والتربيّة والتعليم، لأن العقلنة تتأسس على الفرد متمتعاً باستقلاليّته وحريّته وكرامته.
3 – يقود الانتقال من المجتمع العقلاني إلى ما بعد الصناعي مروراً بالصناعي إلى رفاهية عالية وأمنٍ اجتماعيٍ أفضل، وهو ما يعوّض الحاجة إلى قوةٍ عليا أو كونيّة (16).
إذا كانت العلمانيّة في الغرب مكتسباً تاريخيّاً، أدت إليه جملة الشّروط أعلاه، فإننا لم نعرف بعد أي هزة علميّة وتكنولوجيّة أو أي فصل حقيقي بين الشأن الخصوصي والشأن العام، كما أنه لم تحدث لدينا بعد أية رفاهيّة حقيقيّة ما لم يتم التوزيع العادل للثروات التي تستحوذ عليها أقليّة وكمشة ممن

يهيمنون على السلطة السيّاسيّة، وبناء عليه نرى أن الممانعة والصمود في وجه التوتاليتارية العمياء التي اجتاحتنا اليوم في العالم العربي وحده الكفيل بحقنا في الحريّة والمساواة والعدالة الاجتماعيّة والسلم الدائم.

على سبيل الختام:

يزداد ضحايا الاضطهاد الديني والسيّاسي في عالمنا يوماً عن يوم، مما يتوجّب معه عمليّاً ضرورة التمييّز بين النِقاش الفكري والمعرفي حول هذا العنف الأعمى وبين النقاش السيّاسي، لأن الضحايا وحدهم من لهم الحق في تقرير مآلهم ومصيرهم: وحدهم الضحايا من يقرر التسامح والمصالحة من عدمه. فهل يقبل الضحية بمصافحة الجلاد؟ الضحايا وحدهم قادرون على أتخاذ القرار. وبهذا أنهي كلامي بقولة بالغة لهنة آرندت: «إن محاولة إرضاء الأنظمة التوتاليتارية (الشمولية، الكليانية) تشبه في الواقع شخصاً يُطعم تمساحاً جائعاً آملاً في أن يكون هو نفسه آخر من يفترسه هذا التمساح».

الهوامــش:

1 ـ E, Kant: Sur le mal radical dans la nature humaine, Traduction de : Frédéric Gain, Edition Rue d'Ulm/presse de l'école normale supérieure. Paris 2010. P 35.

2 ـ Ce que je pense vraiment c'est que le mal n'est jamais radical, il est seulement extrême. Hannah Arendt, Eichmann à Jérusalem. Paris 1991, P 251.

3 ـ la crise de la culture, p 122.

4 ـ « le problème et du bien et du mal, la faculté de distinguer ce qui est bien de ce qui mal, seraient-il en rapport avec notre faculté de penser ?, Hanna Arendt, la vie de l'esprit, p 22.

5 ـ « l'activité de penser en elle-même », la vie de l'esprit, p 22.

6 ـ ibid, p 21.

7 ـ ibid, p 22.

8 ـ تقدم أرندت في كتابها qu'est-ce que la politique تحليلا للحروب العالمية ولما وصل اليه الانسان من تقنيات حديثة علمية تستعمل في الحروب كالقنابل النووية التي استعملت في الحرب العالمية الثانية والتي دمرت في ثوان جزء من سطح الكوكب وتتساءل حول الجدوى من ذلك؟ وعن المصير الذي ينتظر البشرية مستقبلا. ص 124-125. وتستعمل في الآن ذاته هذا المفهوم la guerre totale الحرب الشاملة.

9 ـ أسس التوتاليتارية، مرجع سابق ص 33-32.

10 ـ نفسه، ص 33.

11 ـ نفسه، ص 33.

12 ـ مرجع نفسه، ص 33.

13 ـ غوستاف لوبون: "سيكولوجية الجماهير"، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثانية 1997، ص 44.

14 ـ يستعمل سمير أمين هذا المفهوم وهو ما يفيد عندنا في المغرب المحسوبية في إشارة الى استغلال الدولة من طرف العائلات أو العلاقات المادية والروابط القبلية خدمة لمصالح بعض الفئات.

15 ـ أنظر في هذا: جلبير الأشقر: "الشعب يريد: بحث جذري في الانتفاضة العربية"، ترجمة، عمر الشافعي، دار الساقي، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية 2014.

16 ـ J. Habermas, Qu'est-ce qu'une société « post-séculière » ?, le débat, N° 152, 2008/5, p. 4 – 15.

ما بين ماك لوهان ورجيس دوبري : الحاجة إلى شرعنة مبحث الميديولوجيا

د. عبد السلام أندلوسي *andaloussi.abdeslam@gmail.com*// باحث في الإعلام والتواصل

تقديـــم

تنبني رؤية العالم الكندي ماك لوهان (1) في مجال الإعلام والاتصال حول مبدأ أساسي يُميز بين ما يسميه من جهة بالوسائط الساخنة مثل الإذاعة والسينما، ومن جهة ثانية الوسائط الباردة كالهاتف والتلفاز (2). وتفيد هذه الرؤية، التي انتقدها العالم والمفكر الفرنسي رجيس دوبري، والتي يمكن اعتبار أنها مهدت لظهور مبحث جديد يعرف بالميديولوجيا Médiologie، حيث العملية الاتصالية تعتمد أربع مرتكزات أساسية وهي: المعلومة والرسالة والوسيط ثم المصدر، أن الوسيط الذي ينقل المعلومات من مصدرها نحو المتلقي هو رسالة في حد ذاته، ولا يهم محتوى ما يبثه الوسيط بقدر ما يهم هو نفسه وتهم أيضاً قدرته على الإقناع وجعل الآخر يقبل ويقتنع بالمعلومة التي ينقلها إليه.

1 - التأثير والاستمالة سلطة الوسائط

يعتبر ماك لوهان أن الرسالة هي قطب الرحى في أجهزة الاتصال الحديثة لأن الأخيرة لا تنقل مضامين أو حقائق وإنما تبعث رسائل وتحمل على تثبيتها وترسيخها في الأذهان والعقول، وفق دلالات ومعاني يحدث أن تتولد لدى المتلقي في صور وأحجام متضاربة ومتناقضة فيما بينها، سرعان ما يتحول كل منها إلى عناصر كثيرة وجديدة تأخذ بعدين متناقضين، الأول؛ متوقع والثاني غير متوقع. وبهذا المعنى تشكل هذه العناصر فيما بينها وحدات قياس تقاس بها الرسائل وتتشكل عبرها ملامح صلب العملية الاتصالية، يتعلق الأمر بالمعلومة ذلك المخلوق الغريب الأشبه بالإلكترون الذي تقاس به الرسالة الاتصالية ويمكن أن يضبط باعتباره كمية من العناصر الجديدة المرسلة إلى المتلقي، وهو في الوقت نفسه طاقة مضمونية محايدة (3). وعلى هذا الأساس، يرى ماك لوهان أنه لا توجد رسالة من جهة وحامل أو ناقل من جهة أخرى بل يوجدان معا لا يفترقان. وهذا ما يؤكد أن لا غاية لوسائط الاتصال غير التأثير والاستمالة وليس تبليغ أي حقيقة كانت (4).

1-1 من النزعة القومية والحركات الديمقراطية إلى استهداف الخصوصيات الوطنية

أكثر من ذلك فهو يرى أن الوسيط يكون ساخناً عندما يمدد إحدى الحواس ويعطيها تعريفا رفيعا. ذلك أنه في اللغة التقنية للتلفزة، يحمل التعريف الرفيع كمية كبيرة من المعطيات على المستوى البصري، وتتوفر الصورة الفتوغرافية على تعريف رفيع.أما الرسم المتحرك، فإن له تعريفا ضعيفا لأنه

لا يقدم سوى قدراً قليلاً جداً من المعلومات. كما أن الهاتف وسيط بارد أو ضعيف التعريف لأن الأذن لا تستقبل سوى كمية ضعيفة من المعلومات.

ويذهب ماك لوهان إلى أبعد من ذلك بكثير حينما يعتبر أن لكل حقبة زمنية من تاريخ البشرية معالمها الخاصة التي تؤثر في تحديدها الوسيلة الإعلامية المتاحة والأكثر تداولاً وانتشاراً، ومن ثم فهو يُميز بين حقبتين من تاريخ البشرية. الأولى يسميها بحقبة الطباعة وتمتد من اختراع المطبعة على يد غوتنبرغ في القرن الثامن عشر إلى غاية القرن العشرين، وهي الحقبة التي يعتبرها ماك لوهان ساهمت بفضل الطباعة بشكل كبير في تشجيع النزعات القومية والحركات الوطنية والديمقراطية، كما أنها ولدت لأول مرة في التاريخ اعتقاداً في صفوف البشرية يميز بين وقت العمل ووقت الفراغ. أما الحقبة الثانية من تاريخ البشرية والتي خلفت مرحلة الطباعة، فيطلق عليها ماك لوهان عصر الإلكترونيات لأنها تتميز بخضوع مجال تداول المعلومات للوسائل الإلكترونية وتقرب من سرعة تدفق المعلومات من وإلى مختلف الاتجاهات مما يؤثر على الخصوصيات الوطنية والمحلية ويجعلها تخضع لمنطق العالم قرية صغيرة.

وينطبق هذا الأمر اليوم على ما تشهده البشرية من انفجار في مجال تداول المعلومات، إذ الأمر أصبح يستدعي الانتباه إلى مجموعة من التحديات والإشكاليات الكبرى، التي باتت تستهدف الدول، خاصة وأن تيارات شاسعة من المجتمع تتوجه نحو وسائط الإعلام والاتصال الأجنبية لتعويض ما تعانيه من نقص على مستوى رغباتها الإخبارية، التي تعكس بعض أوجهها ملامح مرجعيات ثقافية أو سياسية. مما يعكس وجهة نظر تخالف تماماً الاعتقاد الذي يرى أصحابه أن ذلك يفسر تطوراً لمنظومة الإعلام والاتصال بشكل عام. وبالتالي يمكن التساؤل: هل هذا الاتجاه السائد بالمجتمع يعكس تطور منظومة الإعلام والاتصال، أم رغبة جامحة لذى المتلقى في البحث عن ما يعتبره جودة مفقودة؟ وما هي الفاتورة التي تتكبدها الدول نتيجة لهذا السبق في مجال الفضائيات والإنترنت والتواصل عبر مواقع التواصل الإجتماعي، وعموم وسائط وقنوات الاتصال؟

ضمن هذا الإطار، كشفت نتائج دراسة علمية ميدانية، أنجزت حول مشاهدة القنوات الدينية العربية، همت 200 شاب وشابة، ما بين 18 و40 سنة، يتحدرون من مختلف مناطق المغرب، قدمت في إحدى المؤتمرات العلمية المتخصصة في وسائل الإعلام والاتصال في أبريل 2014، أن نسبة مشاهدة البرامج الدينية بالقنوات العربية في صفوف هذه الفئة من المتلقين تصل 90 بالمائة مقابل 35 للبرامج الدينية المغربية، وأن توزيع نسبة المشاهدة لديهم للقنوات الدينية العربية، لا تخضع لمبدأ التوازن بين القنوات فيما بينها؛ حيث نجد احتكار ستة (5) قنوات لأعلى نسبة المشاهدة بالمقارنة مع مثيلتها الأخرى والتي لا تتعدى أحيانا نسبة 1% و 1,5%(6).

1-2 في فهم لا شعور الوسائط

ولا يتفق العالم الفرنسي رجيس دوبري مع هذه الرؤية بحجة أن الأمر أعقد من هذا الميل إلى التبسيط، ذلك أنه يرى أن الاهتمام بثقافة الاتصال انطلاقاً من مبحث الميديولوجيا تتم من منظور

نقدي وليس وصفي، وهذا هو بالضبط ما يميز درساً في الاتصال عن درس نقدي في الأسس الفكرية غير الواعية لثقافة الاتصال، وأن مهمة الباحث الميديولوجي تنحصر في نقد آليات وسائل الاتصال وكشف خلفياتها النظرية وأسسها اللاشعورية (7)، أي دراسة لا شعور وسائل الاتصال والبث والترويج الرمزي مثلما يهتم التحليل النفسي بدراسة ما تخبئه فلتات اللسان، وكذا دراسة المجموع المادي المحدد تقنياً من وسائط ونواقل وحوامل، وبذلك فإن الميديولوجيا بما هي علم وسائط مبحث حديث وراهن خاصة مع تطور تكنلوجيا الاتصال الحديثة. فلا شيء لا يمر من مصفات وسائل الاتصال، ومن ثم الحاجة الماسة إلى مبحث يرصد قوتها وتأثيرها ورموزها وخطابها الخفي والمعلن، ويفكك آلياتها ويُبرز مضمراتها ويُحلل لا شعورها، وبالتالي إذا كان يمكننا ببساطة الحديث عن السلطة، فإنه يستحيل علينا الحديث عن وسائلها التي لم تعد لتختزل في السجون والمعتقلات والجيش والشرطة، وإنما أضحت أيضاً مؤسسات الإعلام والاتصال، بل إنها أضحت السلطة نفسها بشكل يعارض كل أشكال السلط (8) ولعل هذا ما جعل رجيس دوبري يعتقد بأن «غايات وشطط السلطة لابد أن يمر من الدراسة التقنية لسلطة الوسائل» (9)، وسلطة الوسائل هي بالذات ما يمنح للمضامين والأفكار قوتها (10). بدليل أن الخميني مثلاً، استطاع أن يشعل ثورة ضد نظام الشاه في إيران، يقول المفكر المصري الدكتور ناصر حامد أبو زيد، باستخدام شرائط الكاسيط، حتى أصبح من أهم أسلحة فرض سلطة الخطاب في مجتمعاتنا. ولعل هذا ما يقودنا إلى ملاحظة الفارق بين خطاب وخطاب.

ولاشك أن قناة الاتصال ليست أداة محايدة، فالكتاب مثلا أداة غير ناجزة في ثقافة تسيطر عليها أدوات التلقي الشفاهي حتى في مجال التعليم، أو في مجتمعات تزيد نسبة الأمية فيها50 بالمائة. إذا قورن الكتاب، كأداة، بأجهزة البث الإعلامي المسموعة والمرئية في سياق مثل سياقنا فالنتيجة محسومة سلفاً. ومن شأن قناة الاتصال الجماهيرية أن تتحكم في نمط الخطاب الذي يلائمها؛ لأنها تراعي مستوى المتلقي الذي تخاطبه. وهذا يشرح لنا كيف تحولت برامج المواجهات الفكرية في كثير من الفضائيات العربية إلى مبارزات كلامية ينتصر فيها الأعلى صوتاً والأبرز قدرة على الأداء التمثيلي (11).

2 - في فهم العلاقة بين الوسيط والسلطة

وعلى هذا الأساس، فالوسيط / قناة الاتصال ينتج خطابين يهدف كلاهما إلى تمرير الرسائل الإعلامية. فأما الأول، فهو يمارس سلطته من حيث هو خطاب بالاعتماد على آليات الإقناع والحفز المعرفي. أما الثاني فيمارسها من مصدر خارجي، أي من خارج بنية الخطاب، تماما كما يحدث مع الصحافي الذي يمارس سلطته من خلال استيقاء معلوماته من مختلف المصادر، ظاهرة معلنة كانت أم مجهولة مضمرة، وفي كلا الحالتين فإن المصدر وسيط أول تبدأ عنده أسس ومرتكزات الدورة الإعلامية التي تمر من ثلاث مراحل أساسية وهي: تجميع المعلومات، ونقلها إلى وسيلة التعميم ثم تعميمها على نطاق واسع. وتسبق وساطة المصدر وساطة الصحافي في علاقتها بالمتلقي، كما تسبق وساطة الصحافي وساطة الوسيلة/ الآلة.

2 – 1 الموجب والسالب في سلطة التلقي

ويحدث أن تبدأ هذه الدورة من حيث انتهت بموجب الاعتقاد الذي ترسخ في ذهن المتلقي، وبذلك فإذا كان الوسيط يمارس في المقام الأول، اوجها متعددة من السلطة عبر مستويات لعل من أهم وأبرز درجاتها؛ السلطة السياسية بجيشها وشرطتها ومؤسساتها التعليمية والدينية والإعلامية كذلك، فإن درجة سلطته تؤثر في درجة تفاعلية التلقي، من هنا يطفو فوق السطح الحديث عن متلقي سلبي وآخر إيجابي، وتظهر الحاجة إلى التمييز بين صورتيهما بموجب رؤية ماك لوهان التي تميز بين الوسائط الحارة، وهي التي تسمح برجع الصدى feed bak أو ما يعرف بمفهوم الاسترجاع، أي قدرة الفعل المنجز آنيا على التأثير في سبب وجوده في ارتباطه بنسق يبرره (12)،» فكل نتيجة تؤثر بشكل استرجاعي في سببها، وكل شيء يجب أن ينظر إليه باعتبار بعده الدائري لا الخطي» (13) وتكون فيها المعلومة الخاصة بالفعل قيد الإنجاز تغدي بشكل استرجاعي النسق وتمكنه من تحقيق غاياته، وعلى انقاضها ولدت نظرية الأنساق العامة (السيبرنطيقا) (14)، أو ما يعرف بالنظرية التلغرافية للتواصل، وتسمى أيضاً بتواصل التلغراف، وهو جهاز علمي الغاية منه التحكم في آليات التواصل كما تتحقق عند الآلة والحيوان (15). وقد ولدت هذه النظرية في إطار ضيق وتقني يتعلق بمردودية الرسائل التلغرافية. وتنبني على مفهوم الاسترجاع من منطلق كونه ينطبق على كل الظواهر الاجتماعية والطبيعية.أما الصنف الثاني من هذه الوسائط فهو بارد لا يتيح رجع الصدى، فالتلفزيونـ ـ مثلاً ــ كما سبقت الإشارة إلى ذلك من قبل، يعد من وسائل الاتصال الباردة لأن المشاهد فيه متلقي سلبي لا يشارك في بناء ما يشاهده.

2-2 الوسيط هو السلطة

وهناك أيضاً، في المقام الثاني، ما يعرف بسلطتي العقل الجمعي والواعظ في المسجد والكنيسة، وكلاهما يساند الآخر ويشمله بالحماية، وإذا حدث وإن تمكن نمط من أنماط الخطاب أن يستخدم هاتين السلطتين ويوظفهما لترويج أفكاره (رسائله الإعلامية) فإنه يكون مؤهلاً لا لتهميش نقيضه فقط، بل قادراً على تحدي السلطة السياسية التي تسعى للتحالف معه (14). وبذلك، فالوسيط / قناة الاتصال/ الميديوم 17) Médiome) هو أهم مرتكز يستند عليه مبحث الميديلوجيا، وهو بذلك يعني كل شيء (18)، وليس فحسب وسائط الاتصال الحديثة، ما يعني أن ما تنشره الصحافة المطبوعة من مقالات صحافية، خاصة ما كان ينتمي منها لقطب الخبر، يرتكز في كثير من جوانبه بالأساس على ما يتوصل به أو يحصل عليه الصحافيون من معلومات متنوعة ومتضاربة مدسوسة ومشبوهة، أو غير كذلك، من مختلف المصادر، مما يجعلهم ينتقون فيما بينها، نزولا عند تأثيرات المصدر، أو عملا بما تمليه وتفرضه عوامل أخرى. وفي كلا الحالتين ينحني الصحافي أمام سلطة هذا الوسيط / المصدر، وفي الوقت نفسه يحدث أن ينشر عينات من ضمن أخرى من هذه المعلومات، التي يتحصل عليها أو يصل إليها، من المصدر/ الوسيط لتوظيفها في المقالات الإخبارية، وبذلك فما يقدمه من منتوج إخباري يندرج في مجال النشر بشكل عام ضمن خانة النصوص المعدة والمبلورة، تماماً كما هو الشأن بالنسبة

لنصوص الكتب المدرسية، حيث يقوم مؤلفوها باختيار مقتطفات نصوصية دون أخرى وجمعها في كتاب، تماماً كما يفعل الصحافي الذي يختار معلومات دون أخرى ويصدرها في مقال إخباري. وهذا النموذج من المقالات الصحافية يعرف بالنموذج المعد والمبلور (19). ويتأثر هذا النموذج بمجموعة من العوامل منها ما هو داخلي مرتبط بغرفة التحرير وبالمؤسسة الصحافية التي ينتمي إليها، ومنها ما هو خارجي مرتبط بمؤثرات ذاتية أو تمليها ظروف العمل. وهذا الصنف من الكتابات يساهم في رسم نوع من الصور الإعلامية يُعرف باسم المعد والمبلور (20).
وبذلك؛ يتضح أن هذا النوع من الصور يقصد به ما كان نتيجة لعملية اختيار الصحافي / الوسيط للمعلومات والروايات من حيث نوعيتها واهميتها وزمن التوصل بها أو الوصول إليها، وتحويلها إلى نص إخباري. ويطلق على هذا المستوى» المعد أو المبلور» أي ما أعده وبلوره منتج المقال الإخباري لنشره، وهو الأقرب إلى المقالات الصحفية المنتمية لقطب الخبر، ويقترب أكثر من جنس الخبر الموضح/ المفصل الذي يشترط مبدأ تكافؤ الفرص بين مختلف مصادر المعلومات المتداخلة في موضوع المادة الإخبارية، وهذا الصنف يتضمن النصوص والرسوم والصور والعناوين ومرفقات النص الإخباري co-texte الذي يشمل الجمل القوية phrases en exergue والعناوين الرئيسية والثانوية والفرعية والإطارات Encadrés إن هي وجدت، وأيضاً معجم الكلمات الصعبة والوثائق والجداول المرفقة، وتعليقات الصور المرفقة للنص الإخباري، الذي لا يمكنه التدثر بمظلة الخبر دون الالتزام بالقاعدة الفقهية المعروفة في مجال صحافة الخبر والتي تقتضي وتشترط العمل بمبدأ تقاطع المصادر، أي التعدد والتضارب في الآن نفسه في المعلومات التي تقدمها مختلف الروايات ذات الصلة والارتباط بموضوع الخبر، وذلك بهدف تنوير الرأي العام وتمكينه من استصدار القرارات والمواقف والأحكام السليمة والصادقة والصائبة التي تخص مختلف القضايا، وإلا فمن المنطقي التساؤل، بما أن الصحافة وسيلة من وسائل الإعلام، والإعلام وسيلة من وسائل الاتصال، عن سؤال الغاية مما تنشره من أخبار، وليس تعاليق، هل تجسيد فعل تنوير الرأي العام أم لا غاية منها سوى ما تجسده الغاية من مختلف وسائط الاتصال، وفقاً لماك لوهان، غير الاستمالة والتأثير وليس تبليغ الحقيقة وتنوير الرأي العام؟

خاتمة

على ضوء ما سلف ذكره، فإن الدعوة (21) إلى التفكير في معنى المباشر ودلالة المُباشَرة وفي هيمنة الآني واللاحظي، إلى جانب التفكير في معنى الحضور وفي معنى كلية الحضور كمقولة أساسية في وسائل الاتصال الحديثة، والتفكير النقدي في هيمنة العالم الافتراضي على الواقعي وأبعاده ودلالاته. هذه الدعوة تجد شرعيتها العلمية لشرعنة مبحث الميديولوجيا.

الهوامـش :

1 ـ أستاذ الأدب بجامعة تورونتو(1980-1911م)، متشبع بالثقافة الكلاسيكية والكاثوليكية، أحدثت نظرياته في وسائل الاتصال الجماهيري جدلا كبيرًا، فهو يرى أن أجهزة الاتصال الإلكترونية ـ خاصة التلفاز ـ تُسيطر على حياة الشعوب، وتؤثر على أفكارها ومؤسساتها. ولقد قام بتحليل التأثيرات التي تُحدثها وسائل الإعلام في الناس والمجتمع من خلال مؤلفاته مثل العروس الميكانيكية (1951م)؛ مجرّة جوتنبرج (1962م)؛ فهم وسائل الاتصال (1964م)؛ الإعلام هو الرسالة (1967م)؛ الحرب والسلام في القرية العالمية (1968م).

2 ـ بيرنار مييج (2005) (Bernard Miége). الفكر الاتصالي من التأسيس إلى منعطف الألفية الثالثة. ترجمة أحمد القصوار(2011). الطبعة الأولى. دار توبقال للنشر. ص 36.

3 ـ يتم قياس قيمة الرسائل الإعلامية بواسطة مقياس يعرف بالمعلومة، ويمكن ان تضبط وتدرك باعتبارها كمية من العناصر الجديدة المرسلة إلى المستقبل. النظرية الرياضية للاتصال لكلود شانون ووارين ريفير 1949، راجع بيرنار مييج (2005) (Bernard Miége). الفكر الاتصالي من التأسيس إلى منعطف الألفية الثالثة. ترجمة أحمد القصوار(2011). الطبعة الأولى.دار توبقال للنشر. ص 18.

4 ـ عبد العالي معزوز(2013)" فلسفة الصورة". منشورات أفريقيا والشرق. ص 136.

5 ـ القنوات المعنية هي: الرحمة – المجد- الرسالة- الهدى – الرأي ثم الحقيقة.

6 ـ دراسة ميدانية حول مشاهدة القنوات الفضائية الدينية العربية أنجز من قبل المركز المغربي للدراسات والأبحاث في وسائل الإعلام والاتصال سنة 2013، نتائج الدراسة قدمت في الجلسة الافتتاحية لمؤتمر صناعة الإعلام والاتصال الذي نظم بتطوان ما بين 23/26 أبريل 2014. راجع الرابط: http://www.cermc.net/?cat=5 للاضطلاع على ملخص الدراسة.

7 ـ المرجع نفسه. ص 137.

8 ـ حوار مع الأستاذ محمد العربي المساري وزير الاتصال السابق نشر في ماي سنة 1999 بجريدة المنظمة الصفحة الأولى.

9 ـ رجيس دوبري(1999)." دروس عامة في الميديلوجيا". منشورات مكتبة الأفكار ص 34.

10 ـ عبد العالي معزوز(2013)" فلسفة الصورة".منشورات أفريقيا والشرق. ص 134.

11 ـ نصر حامد أبو زيد(2008)." الخطاب والتأويل". منشورات المركز الثقافي العربي. الطبعة الثالثة. ص6.

12 ـ سعيد بنكراد(2009). "الصورة الإشهارية آليات الإقناع والدلالة". الطبعة الأولى. منشورات المركز الثقافي العربي. ص 21.

13 ـ Bateso,Birdwhistell . راجع. "الصورة الإشهارية آليات الإقناع والدلالة ص 21.

14 ـ مَهّد لهذه النظرية رواد اوائل وكان الغرض منها إيجاد حل لبعض المشاكل والإكراهات العسكرية (نوربيرت فيينر -1894/1964 ينسب إليه علم السبرنطيقا). وكان الغرض التحكم في أشكال الاتصال وتوجيهه.

15 ـ سعيد بنكراد(2009). "الصورة الإشهارية آليات الإقناع والدلالة". الطبعة الأولى. منشورات المركز الثقافي العربي. ص 11.

16 ـ المرجع نفسه. نفس الصفحة.

17 ـ Médio تعني كل ما يصلح لنقل فكرة او معلومة أو خبر.

18 ـ عبد العالي معزوز(2013) "فلسفة الصورة". منشورات أفريقيا والشرق. ص 134

19 ـ مارلين نصر (1995). "صورة العرب والإسلام في الكتب المدرسية الفرنسية". منشورات مركز دراسات الوحدة العربية. الطبعة الأولى ص17.

20 ـ المرجع نفسه. نفس الصفحة.

21 ـ عبد العالي معزوز(2013) "فلسفة الصورة". منشورات أفريقيا والشرق. ص 133

المراجع المعتمدة :

- بيرنار مييج (2005) (Bernard Miége). الفكر الاتصالي من التأسيس إلى منعطف الألفية الثالثة. ترجمة أحمد القصوار(2011). الطبعة الأولى.دار توبقال للنشر. ص 36
- عبد العالي معزوز(2013) "فلسفة الصورة".منشورات أفريقيا والشرق.ص 136
- رجيس دوبري(1999)."دروس عامة في الميديلوجيا". منشورات مكتبة الأفكار، ص 34
- نصر حامد أبو زيد(2008)." الخطاب والتأويل". منشورات المركز الثقافي العربي. الطبعة الثالثة.ص6
- سعيد بنكراد(2009). "الصورة الإشهارية آليات الإقناع والدلالة". الطبعة الأولى. منشورات المركز الثقافي العربي. ص 21
- مارلين نصر (1995). "صورة العرب والإسلام في الكتب المدرسية الفرنسية". منشورات مركز دراسات الوحدة العربية. الطبعة الأولى ص17
- دراسة ميدانية حول مشاهدة القنوات الفضائية الدينية العربية انجز من قبل المركز المغربي للدراسات والأبحاث في وسائل الإعلام والاتصال سنة 2013. راجع الرابط: http://www.cermc.net/?cat=5
- حوار مع الأستاذ محمد العربي المساري وزير الاتصال السابق نشر في ماي سنة 1999 بجريدة المنظمة الصفحة الأولى.

a f k a r

مقالات

مقالات.

كانط في مواجهة الاغتراب الأخلاقي: نحو نظام قيمي مغاير

بلال مراوي *maraouibilal3@gmail.com*// باحث متخصص في الفلسفة

منذ فجر التاريخ البشري، تعاقبت إسهامات الفلاسفة والمفكرين، وتضافرت جهودهم، وتناثرت أقوالهم الخالدة، وعلى إثر كل هذه المجهودات خُطَّت عشرات من الكتب والمجلدات، بمختلف الألسنة واللغات؛ أتحفت رفوف المكتبات العالمية بكتب قيمة ترقى بالعقل البشري؛ حول إمكانية بلورت واعادة تأسيس قيم ومبادئ أخلاقية جديدة، منافية لما كان سائراً ومشتهراً، مند اندلاع شرارة التفكير الفلسفي لأول وهلة.

إنه المنطق نفسه الذي لازال سائداً حتى يومنا هذا، يناقش في الندوات، ويحلل تحليلًا مفصلاً ومركزاً داخل الجامعات العربية وغيرها من الجامعات الغربية، وقد نحيد عن الصواب، إذا لم نقل أن أسئلة هذا المجال العملي بالدرجة الأولى، مطروحة في الشارع أرضاً، ملقاة في المقاهي بين العموم، ومبسوطة في المنازل العائلية أيضاً.

وهكذا نجد الأم مثلا، توجه أبناءها نحو تربية أخلاقية أكثر تقدماً، والأب أيضا يضطر أحياناً حين يلمح في سلوك أبنائه ممارسة غير أخلاقية إلى تعنيفهم. والسياسي هو الآخر وبصفة خاصة يبدو رغم تَنصله من هذا المجال متشبثا به، تحت ذريعة الغاية تبرر الوسيلة. وينعت كذلك كل من عَنَّ له خاطر أن يلقي كلمات تتنافى وقيم مجتمعه السائدة باللا-أخلاقية. كما أني أجد أيضا في كلام لصديق لي النموذج والمثال، وهو يُشير إلى إحداهن ويُشين عليها ما قامت به من أفعال غير أخلاقية خلال رميها لبضع فضلات داخل الشارع الجامعي قائلاً لها: لتكن لك الجرأة على استعمال عقلك الخاص، فذلك هو شعار التنوير.

على هذا الأساس أجدني مرة أخرى مضطراً لطرح مجموعة من الإشكالات التي استقيتها من الأمثلة سالفة الذكر، وأعلم أني مهما حاولت جاهدا بكل قواي؛ لن أُقدم لكم عنها إجابات بينة وواضحة تَسُدُّ ميدان المناقشة بصددها، وتفتح الباب مُشرعا أمام أسئلة أخرى، بل ستظل هي نفسها تتكرر باستمرار، وإن ليس بنفس الصيغ. وأول سؤال يتبادر إلى الذهن هو: ما الذي يجعل سلوكاً ما أخلاقياً؟ ولعله سؤال تتفرع عنه إشكالات عدة من بينها: ما الأخلاق ابتداءً؟ وما معيارها؟ وهل الفعل بمقتضى العقل وحده يكون كفيلاً بتحقيقها، دون اللجوء إلى أي تجربة حسية ممكنة؟

وبصياغة أشد دقة وتركيزاً، إلى أي حد يمكن أن نعيش بأشخاصنا موزعين بين بحرين لا يلتقيان، بين اللهث وراء سليقة الهوى وميولاته الغرائزية وانفعالاته الشَّهوية الفجة التصور، وبين الالتزام بالأمر الأخلاقي المطلق الذي انتهج العقل له كمسرب كفيل بتحقيقه؟

لنقل بأسلوب شعري إذن على ضوء ما قيل سابقا:

كيف يمكن لي أن أعيش

بين نفسان! تسكنان صدري

تَوَدُّ الواحدة لو تنفصل عن الأخرى:

إحداهما في لذة الحب العارمة،

تتشبث أعضاؤها المتصلبة بالعالم،

والأخرى ترتفع في كبرياء من التراب

إلى نعيم الجدود الأَعَلِيين «؟(1)

ولعل الإجابة عن كل هاته التساؤلات، تكمن فيما سَعَى إليه كانط من خلال تأسيسه لرؤية أخلاقية جديدة، تختلف عما خَطَّهُ سابقيه تمام الاختلاف؛ لأجل استبانة عيوب ما تَعِدُ به كتاباتهم الأخلاقية، وتضميد الجرح الذي أحدثته الفلسفة اليونانية باعتبارها منبعا أساسيا وأصلا مركزياً ومرجعا معترفا به، يبنى على أنقاضه كل شيء؛ وكل من حذا حذوها في العصر الوسيط والديانات السماوية بمجملها في المجال الأخلاقي.

وهكذا، كان من المحتوم على الفلسفة الأخلاقية أن تظل لمدة طويلة سجينة مفاهيم كلاسيكية عدة من قبيل: السعادة، والتقوى والبطولة والمحبة، الزهد والتخلي والواجب (بمعناه السقراطي).

فمنذ سقراط واللاحقين عليه، بدأت هذه الأنساق الأُفْهُومِيَّة تتكون وتتشكل، فأصبح بِنَاؤها الدلالي مختلف تماماً عما كانت تحمله من معاني ذات طابع مشحون بلغة عامية مشتركة؛ إذ أن السؤال السقراطي ولسعته تلك المباغتة، خلصا إلى هاته الأنساق من هم تعريفها المشترك، ومما راكمت التجربة عليها من غبار بفعل سعة استعمالاتها في مجالات متعددة ومختلفة. وهو الأمر الذي كان بمثابة إشارة انطلاق، تعلن عن بداية فلسفة أخلاقية ذات أساس متين، ينفك عن كل العلائق الثيولوجية ليتأصل داخل مِنْهَاجِ الضبط العقلاني المثالي. وتلك طريق سار عليها أفلاطون نفسه، من خلال عمله على تحرير موقف أستاذه سقراط، في إطار محاورات فلسفية تُعبر عن موقفه هو أيضاً. وبعد أفلاطون جاء تلميذه أرسطو الذي فضل أن يحدد ماهية تلك المفاهيم الأخلاقية، ليعيشها على ركح الواقع، عوض السعي وراء إمكانية معرفة مثلها العليا. وبهذه الصرامة العقلية في التعريف والتحديد أسس أرسطو في كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس نظرية أخلاقية جديدة، ملأت هوة أخلاقية لا تُردم خلفها أستاذه أفلاطون، وأجابت أيضا عن أسئلة أَضْحت بدون إجابات منذ أن ظهرت لأول مرة مع أب الفلسفة اليونانية سقراط.

وهكذا صار علم الأخلاق مع أرسطو بحثا عن السبل المُؤدية إلى تحقيق سعادة الإنسان، وترسيخه لحياة تنشد العيش الرَّغيد ومستلزماته الأساسية ومتطلباته الضرورية، وتُخلصه من كل ما يَحُوط به من شرور وآلام لا تكاد تنتهي أبداً، إلا بانتهاء الطبيعة البشرية نفسها من على وجه هاته البسيطة.

من اليسير إذن، أن يلاحظ المُتأمل في تاريخ الأديان أن نزوع الإنسان إلى إِنْشاد مثل هذا المطلب، وتحقيق غرضه الأسمى المتجسد في رفع شعار حياة النبل والهناء والرخاء والمحبة والإعلاء من

قيمة الفضيلة والسَّعْي نحو تحقيق السعادة، لم يتوقف عند الفلاسفة الأوائل فقط (فلاسفة الشرق واليونان)، بل ظل سائدا على مَرِّ الأزمنة والعصور، يَلْبس في كل مرة يظهر فيها رداء جديدا؛ فنجده تارة بزي إسلامي فلسفي صرف متأثرة بالفلسفة اليونانية، وتارة أخرى معدل شعاره، ومَرْفُوع في لواء فلسفي مسيحي خاضع لمقتضيات دينية.

ولعل ظهور الديانة المسيحية في الثقافة الغربية على وجه الخصوص، تزامن مع ظهور رؤية أخلاقية من هذا القبيل، وإن لم تكن شبيهة بسابقتها، فهي تعاني نفس أزمتها، ولكن على شكل مختلف تماماً؛ إنها تُمجد ضعف الطبيعة البشرية وميولاتها الغرائزية وانفعالاتها الحسية، لا داخل هذا العالم المادي المحكوم بقوانين طبيعية، ولكن داخل عالم أخروي صيغت له قوانين إلهية رَسخت انفعالات غريزية وتَبَتَّت أحقيتها وصلاحيتها على حساب العقل وتوجيهاته الصائبة، كي يستطيع آنذاك كل من يزهد فيها ويتخلى عنها داخل هذا العالم المرئي المحسوس، أن يَلْتَذَّ بها في عالم غيبي مفارق للعالم الحسي، فاقترف بذلك الإنسان تجاه ذاته «تضحيات شخصية بالحياة والأموال والخيرات الدنيوية(2) لصالح عوالم ما ورائية تتميز بطابع أخلاقي يدعي لِنفسه الصفاء والنقاء، دون الاحتكام إلى قواعد عقلية خالصة.

لذلك كان لابد لكل هاته النظريات الأخلاقية، أن تبحث عن مفتاحا لحل أزمتها الأخلاقية وسد ثغرتها الباتولوجية تلك؛ كي لا تظل سجينة التأرجح بين سذاجة أخلاقية تمجد الفضائل الحسية ولواحقها الذاتية وبين أمل أخروي يعلي من قيمة المحبة والزهد لأجل ما يأتي بعدهما.

لكن ما إن جاء الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، حتى فضح عُقم هاته التصورات الأخلاقية القديمة، وكشف عن كل العُقد الأخلاقية التي عانت منها لمدة قرون من الزمن؛ فحاول جاهدا، ولأول مرة في التاريخ البشري، أن يتجاوز نقصها من خلال كتابيه الرئيسين في هذا المجال: تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق ونقد العقل العملي».لنسمع له بإصغاء ونعقل ما يقول بالحرف في كتابه» تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق» وهو يُحاول وَضع حجر الأساس لأخلاق جديدة مُتحررة تمامًا من المصادر الأخلاقية السابقة عليه والمعاصرة له، والتي ما فتئت تتعرض لألوان من الفساد لا حصر لها يقول:

إن « تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق لا يزيد عن كونه محاولة للبحث عن المبدأ الأعلى للأخلاق وتثبيت دعائمه، وهي محاولة تكفي في الهدف المقصود منها لأن تكون عملا متكاملا يمكن الفصل بينه وبين كل مبحث آخر في الأخلاق». (3)

ما سَّعْي كانط من هذا التأسيس إذن؟ وما هي الملامح الرئيسية لفلسفته الأخلاقية؟ وهل هي مجرد إضافة تتمم نقص النظريات الأخلاقية السابقة عليها والمعاصرة لها؟ أم أنها تتخلص منها بكيفية جذرية وتؤصل لمبادئ أخلاقية تتوافق وروح عصرها؟ وعلى أي أساس اعتمدت في ذلك؟

لقد شيّد كانط إذن صرحا فلسفيا أَبْلغ الحركة التنويرية أوج ازدهارها الأخلاقي ونضجها العقلي، وتجلى ذلك بشكل بين وصريح في كتابيه: «نقد العقل المحض» و»نقد العقل العملي» اللذان جاءا معا في تتال كجواب واضح على الشروط الضرورية واللازمة ليقين المعرفة النظرية، وقيام الفعل الأخلاقي المطلق، على ما يستطيعه العقل، سواء النظري أو العملي أن يصل إليه، حتى ولو دون مقابل خارجي. وهذا ما جعل من العقل العملي حسب كانط مرجعا أساسيا في الفعل الأخلاقي وأوامره، وفي المعرفة

النظرية ويقينها أيضا الذي لا يقوم على مبادئ ترنستندنتالية قبلية فقط، بل أيضا على إرادة حرة في قول الحقيقة التي تؤسس أخلاقية المعرفة النظرية والعملية على حد سواء، لأن العقل واحد هو عملي؛ كونه فاعلا، لذلك فالعقل المحض لا يعدو أن يكون سوى عقلاً عملياً يحكم وفقا لمبادئ وقوانين قبلية «فأن يكون العقل العملي خاضعا للعقل التأملي [...]هذا أمر لا يمكن على الإطلاق أن يجار به لأن كل مصلحة في نهاية الأمر عملية» (4).

إن صاحب نقد العقل العملي قد قام بثورة نقدية (كوبرنيكية) حقيقية في القرن الثامن عشر على المتون الأخلاقية، وراح ينفض ما علق بها من غبار النخبوية منذ أفلاطون وتلامذته حتى أيامه (5) وتبنى مبادئ أخلاقية تحترم العامة والعمال والبسطاء، كما تحترم الأرستقراطيين من الملوك والنبلاء. وهنا وجه كانط اهتمام ورعايته - بسبب تأثره بجون جاك روسو -إلى الإنسان البسيط الأجدر بالرعاية والاهتمام، واستعاد له حقوقه وقيمته وأَقر له الاحترام والتقدير بسبب قيمته الأخلاقية وحريته المتجسدة في الاستعمال الجريء لعقولنا، باعتبار هذه الأخيرة -أي الحرية- ليست إلا خضوعاً إراديا أو تحديداً ذاتياً بالتعبير الكانطي للقانون الذي يُشرعه الإنسان بنفسه ولنفسه؛ لأن «الحرية هي الفكرة الوحيدة ضمن أفكار العقل التأملي، التي نعرف قبليا إمكانياتها دون أن نفهمها مع ذلك، لأنها هي شرط القانون الأخلاقي الذي نعرفه» (6).

ومن ثمة كانت فكرة الحرية باعتبارها مفهوما أساسيا في فلسفة كانط الأخلاقية، هي الرهان الوحيد لتحديد وجعل الأمر الأخلاقي المطلق النابع من العقل الخالص ممكن الفعل؛ فتصبح أنذاك كلمة «يجب» قاعدة أفعل وفقها بحيث أعامل الإنسانية في شخصي، وفي شخص كل إنسان سواي، باعتباره وفي الآن نفسه غاية في ذاته لا كمجرد وسيلة دون الانسياق وراء الميولات والدوافع الغرائزية أو الخضوع لشيء خارج عن إرادتي الحرة في التشريع الذاتي.

وهنا يَنْكَشِف مَخْبُوء الأمر الأخلاقي المطلق؛ إذ تصبح التجربة الإنسانية دليلاً واضح المعالم على استحالة إمكانية تحقيقه، لكن يمكن له أن يقفز على هذه الاستحالة المتخفية في لبوس لغوي مزيف، من خلال جعل التجربة خطوة أولى نتصعد من خلالها مندفعين مِعْرَاجِيا نحو ميتافيزيقيا أخلاقية تقوم على بناء نقدي سليم، سَعى من خلاله الحكيم العالمي -إيمانويل كانط - كما سماه الشاعر العظيم فريدريش شيللر، إلى تحديد ذاتي لقانون أخلاقي، ينبغي أن أحمل له في نفسي من الاحترام ما يجعلني أنفذ الأمر الأخلاقي المطلق استجابة لتشريع إرادي نابع من العقل فقط، فأعصم بذلك نفسي عن كل جزاء يترتب عنه. وهذا ما يجعل من فهم الأمر الأخلاقي أمرا مستعصيا، إذ لا يمكن أن نفهم منه في آخر الأمر أنه لا سبيل إلى فهمه واستيعابه (7)

لا يمكن للقانون الأخلاقي إذن، على هذا الأساس، أن يُنتهك ولا أن يُخرق؛ فهو أمر مقدس يقتضي منا الطاعة والخضوع له، بل طاعته واجبة على كل شخص أراد لنفسه السمو والرفعة والكمال الأخلاقي؛ لأنه قانون كوني صالح لكل كائن عاقل ذا إرادة خالصة وخيرة بشكل مطلق؛ لذلك «ينبغي أن يوجد قانون ضروري قبلي] أي بشكل صوري [تتحدد بواسطته الحرية بشروط هي نفسها التي تُحدد توافق الإرادة مع ذاتها» (8)

وبالتالي، فتعين إرادة خيرة في إطلاقيتها يحتاج إلى حرية «ترنستندنتالية» تُحدد قانونا أخلاقياً قبلياً، يَقود تحقيقه إلى التخلص من أي حس أخلاقاوي رخو قائم على عفوي سيكولوجية، نحو تأسيس وتأصيل مبادئ وأسس ميتافيزيقيا تصلح لأي كائن عاقل كان.

إن هذا الالتزام الذاتي بالقانون الأخلاقي المطلق، يجعل كل إرادة فردية تقوم به على أساس احترام قاعدة ذاتية تتوافق والقانون الذي شرعته لنفسها؛ فـ«كل إنسان لابد أن يسلم بأن قانونا يراد له أن يكون قانونا أخلاقياً، أعني قاعدة التزام (9) تحمل طابع الضرورة المطلقة وتدفعنا للقيام بالواجب كفعل لحرية الإرادة، نابع من استقلاليتها الذاتية وقصديتها المحايثة لها. إذن، ما هو الواجب في فلسفة كانط؟ وما علاقته بالقانون الأخلاقي المشرع من طرف إرادة خيرة، حرة، مستقلة ذاتيا؟

بيد أن صلابة المذهب الكانطي في بعده الأخلاقي، تتجلى بشكل بَيِّن في فكرته عن مفهوم الواجب، الذي نسمع لصوته الرهيب بتأنٍ وتريث احتراما للقانون المُشرع من طرف الإرادة « ونخطئ كثيرا إن قلنا إنها تحجبه أو تشوه منه، إذ أنها تتيح له في الحقيقة عن طريق المضاهاة (بينه وبينها) أن يكشف عن نفسه ويتجلى في تمام روعته وصفائهّ»؛(10) لذلك ينبغي على الفاعل الأخلاقي أن يستبعد حين قيامه بالواجب أي ميل أو أثر ناتج « عن الشعور بالتعاطف أو المشاركة الوجدانية أو المحبة [لأن ذلك] لا يجعل لفعله أدنى قيمة أخلاقية [...] اللهم إلا إذا كان خاضعا لتوجيه العقل المحض، بحيث يصدر الواجب من حيث هو واجب (11) ويتحدد وفقاً للمبدأ الأول الصوري للإرادة، دون اللجوء إلى سلطة خارجية .

وهكذا فإن الواجب لا يكون ذا قيمة أخلاقية بمجرد خضوع الإنسان لأصحاب السلطة كما ادعى الكتاب المقدس، (12) بل هو نابع من الشعور بالاحترام الخالص للقانون الأخلاقي، ف « أنا حينما أؤدي واجبي لا أخضع في رأي كانط لقوة خارجية أيا كان سلطانها وإنما أفعل الفعل بما يتفق مع قانون وضعته لنفسي بنفسي ولا أخضع له إلا لأنني أنا الذي شرعته لنفسي»(13) لذلك فالشخص حينما يؤدي الفعل الأخلاقي لا يؤدي ذلك كفرد من حيت هو مرتبط بجماعة معينة في ظروف خاصة تفرض عليه قوانين محددة، بل من حيت هو شخص يمثل الإنسانية جمعاء في ذاته (14)

وبالتالي، لا ينبغي أن يتم القيام بالواجب لغاية بعينها؛ كأن نمني أنفسنا ولو بشق ضئيل من السعادة؛ لأن «الواجب لا يبحث عن سعادة شخص ما [...] بل يعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة «(15) ولكن ومع ذلك لا ينبغي أن نغفله كونه يعلي من قيمة وهامة الإنسان الذي خضع له، لا لشيء آخر سوى أنه نابع من عقله الخاص فقط.

إذا كان كانط قد نجح في إنتاج مفاهيم أخلاقية ذات منبع عقلي خالص منحت للإنسانية عموماً والإنسان الغربي على وجه الخصوص، مفتاحا تجاوز على أثره ثوراته السياسية وأزماته الأخلاقية؛ فكيف يمكن أن نأخذ هاته المفاهيم الكانطية من حرية والتزام ذاتي وواجب وأمر أخلاقي مطلق، كدعامات أساسية تخرج الإنسان العربي من انتكاساته الأخلاقية التي يعيشها في يومنا الراهن، وتجاوزه إياها على ضوء تفكير غربي حديث؟ وتجعله يؤسس لميتافيزيقا أخلاقية جديدة تملأ شرخه الأخلاقي الذي يعيشه مغتربا لوحده؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار النقد الكانطي للمجال الأخلاقي حلا كفيلا

بتجاوز هذه الأزمة الأخلاقية ولواحقها الذاتية؟

من العادي جدا أن يلجأ الإنسان إلى نظام القيم الخاص به لبناء ثقافته وتكوين رؤية جديدة عن الحياة والإنسان « ولكن أن تضطر هذه الثقافة في لحظة من اللحظات إلى الاعتماد -جزئيا أو كليا - على نظام في القيم خاص بموروث آخر] أمريكي، أوروبي [...فهذا ما يقع خارج الأمور العادية(16)، ولا يعني ذلك أننا ــ كما عبر عن ذلك الجابري ــ نغفل مسألة التلاقح الحضاري، ولكن ما دام هذا الأخير يدل في جانب منه على الأخذ والعطاء الذي يجري خارج إرادة الإنسان، فإن ما نود أن نبينه ها هنا هو أن مجتمعنا العربي في العصر الراهن اكتفى فقط بالأخذ السلبي (لا نعمم المسألة، فهناك طبعاً استثناءات) لبعض القيم الخارجة عنه، وسار على نهجها إلى درجة أننا إذا سألنا متبنيها عن مصدرها وعن معناها نجده في غالب الأحيان جاهلاً للمعلومات المتعلقة بها.

لا ننكر أن أي مجتمع كيف ما كان نوعه ينزع نحو التغيير والتطور، وينحو إلى تحقيق سلام دائم، لكن ذلك على الأقل ينبغي أن يتم من خلال الجرأة على استعمال عقولنا الخاصة، دون اللجوء إلى التبعية أو الخضوع لسلطة الغير.

ينبغي أيضاً ألا نبني حياتنا على أوهام حسية تضجرنا كلما أشبعنا رغباتها، فذلك سيجعلنا ننساق وراء الغريزة والميل دون اللجوء الى سلطان العقل؛ كأن تخرج مثلاً شعوباً في ثورات دموية رغبة في تغير سياسي دون أدنى تغيير ذاتي من الناحية الأخلاقية، فهذا حسب كانط، كما بينا سابقا، فعل يتنافى مع القيم الأخلاقية النابعة من العقل والإرادة الحرة ولا يمكن أن نقبله بتاتاً.

ولعل ما يواجهه الشعب السوري اليوم أيضاً، من تفتت وانحلال سياسي بسب الاستعمال الغير معقلن للحرية والإرادة وعدم الالتزام بقوانينهما الأخلاقية، أكبر دليل على ذلك.

ومن البليغ إذن القول، أن المجتمع العربي عاش بقيم أخلاقية مقتبسة من ثقافة أخرى سادت لمدة طويلة من الزمن، ساعياً إلى تغيير نظامي دون أي تغير أخلاقي، بسبب اغتصاب قيمي يسعى من خلال البرامج التلفزيونية والمسلسلات المختلفة والإعلانات المتعددة ومقاطع الفيديو الفايسبوكية، ووسائل أيديولوجية أخرى إلى تمرير خطابات هدفها إفساد أخلاق الشباب العربي وتضيعه الخيط الهادي إليها.

ولكي يخرج الإنسان العربي اليوم من أزمته الأخلاقية تلك المتقوقعة على ذاتها، نحو قفزة نظامية ذات مبادئ وقوانين عليا تحترم الواجبات لذاتها لا لمصلحة معينة وتغالب التقهقرات الأخلاقية التي يعيشها بشتى تجلياتها؛ يحتاج إلى مصافحة النقد، باعتباره ضرورة عقلية وإنسانية بدرجة الأولى، وكذا التبرم من عوائد التفكير الاعتيادية، وكشف مخبوءاتها الإيديولوجية.

كل هذا سيجعل الإنسان العربي يتلمج عينة مفاهيمية ذات طابع عقلي، رغم أن الإنسانية عامة والإنسان العربي على وجه الخصوص، لم يضل الطريق يوما ما، ولم يته في موارية تبسيطية هدفها، أدلجة كل من أراد اللُحاق بها، بل إنه اتبع مِنهاجا يسيراً في تكوين مفاهيم أخلاقية خاصة به أصابت الوجهة غاية، وأخطأت الهدف ذبرا؛ كونه تشبع بقيم كانطية محضة، وقام بثورة حقيقية على جميع المستويات، إلا ذاك الأخلاقي، فأخفق آنذاك جانبا مهما يمثل فنه أحد ركائز التنوير بجلاء، فما نسقط

فيه نحن العرب أحيانا دون انتباه، هو التقليد الأعمى للفعل والإبتعاد عنه وتقديسه أو النفور منه، دون أن نعرف عنه الشيء الكثير، أو نوجه له نقدا لاذعا، فنظل بذلك حبيسي قاموس قروسطوي حتما، لا يشفي غليل شخص قد أكدت له التجربة واقعية ما يعيش.

وبالنتيجة فإن الإنسان العربي، لازال يحتاج سنوات عدة، كي يتبرم من الأطر العقلية القديمة، ويتخلص من أخلاق تقليدية مهلهلة رسخت تبعية سلبية لا جدوى منها؛ وإدراك يتوجب على كل من عزم تحمل عناء السفر في رحلة كانطية شاقة، أن يتوجه بالنقد لا للأشياء الجزيئة، بل لملكة العقل ذاتها باعتبارها مصدر كل شيء وما عداها خاضع لحكمها، لنسمع كانط إذن في هذا الإطار وهو يقول: «إني لا أقصد بهذا نقدا للكتب والمذاهب، بل أقصد نقد ملكة العقل عموماً (17).

الهوامــش:

1 - تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، إمانويل كانط، ترجمه وقدم له د، عبد الغفار مكاوي، راجع الترجمة عبد الرحمن بدوي، الدار القومية، القاهرة 1965.

2 - مراحل الفكر الأخلاقي. د نجيب بلدى مكتبة الدراسات الفلسفية دار المعارف 1962 ص9.

3 - تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، امانويل كانط.نفسه. ص13.

4 - نقد العقل العملي.إمانويل كنت. ترجمة غانم هنا . المنظمة العربية للترجمة ط الأولى 2008 ص 214

5 - نفسه ص17.

6 - الأخلاق والسياسة، كانط في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية د. عبد الحق منصف. إفريقيا الشرق 2010ص 99.

7 - تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، إمانويل كانط. نفسه. ص13.

8 - الأخلاق والسياسة، كانط في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية د. عبد الحق منصف نفسه ص129.

9 - تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق إمانويل كانط.نفسه.ص8

10 - نفسه ص22.

11 - كانت أو الفلسفة النقدية. د زكريا إبراهيم دار مصر للطباعة ص 136.

12 - الإنجيل " العهد الجديد" الترجمة العربية المشتركة من اللغة الأصلية ط الثانية 2001ص 436

13 - تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق إمانويل كانط.نفسه. ص12.

14 - التفكير مع كانط ضد كانط مساهمة في نقد النقد. سمير بلكفيف دار الأمان رباط. ط الأولى 2014ص 65.

15 - إمانويل كانط فيلسوف الكونية. سمير بلكفيف دار الأمان رباط. ط الأولى 2011 ص 49.

16 - نقد العقل العربي: العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة الغربية المركز الثقافي العربي، ط الأولى 2001ص 59.

17 - نقد العقل المحض. إمانويل كنت. ترجمة غانم هنا مراجعة فتحي المسكيني، المنظمة العربية للترجمة، ط الأولى 2013 ص20.

a f k a r

قراءات

في نقد الفكر الديني: «الإصلاح والسنة» لعبد الله العروي نموذجاً

تقديم وعرض: **عبد المطلب أعميار** *amiyare2007@yahoo.fr*// باحث وفاعل حقوقي

«السنة دائما حذرة، دائما متأهبة. تخشى باستمرار إما هجمة الخارج، وإما مروق الداخل، فتتصرف كالسلحفاة، كلما استشعرت الخطر تقوقعت لتستمسك وتصمد»

عبدالله العروي.

يخرج عبد الله العروي كتابه «السنة والإصلاح» (ط 2008، المركز الثقافي العربي) من رحم الأسئلة المزعجة التي تؤرق المفكر العربي، دافعة إياه إلى لبس عباءة الفيلسوف /المتكلم/المؤرخ في محاورة ذهنية فريدة تسافر في ثنايا المجال الديني، على شكل جواب مفصل عن تساؤلات سيدة أجنبية مسلمة تجمع ثمان مواصفات: إنها امرأة تلقت تعليما علمانيا صرفا، لغتها الإنجليزية، تخصصها البيولوجيا البحرية، مطلقة من رجل شرقي، تعيش في محيط جد مختلط، لها ولد يقارب التاسعة من عمره وتشفق على مستقبله، والدتها سيدة أجنبية. هذه المواصفات، مع ما تحمله من مدلولات في الزمن والمكان جرت عبد الله العروي إلى إخراج عصارة تصوره الشخصي فيما يشبه حوار أديان هادئ، وعميق، ونافذ برحابة فكر أمين لمنهجه التاريخاني. يقول المؤلف، في مستهل عمله: «لا أرى نفسي فيلسوفاً. من يستطيع اليوم أن يقول أنه فيلسوف ولا أرى نفسي متكلماً، ولا حتى مؤرخا همه الوحيد استحضار الواقعة كما وقعت في زمن معين ومكان محدد. لم أرفع أبدا راية الفلسفة، ولا الدين، ولا التاريخ، بل رفعت راية التاريخانية في وقت لم يعد أحد يقبل إضافة اسمه إلى هذه المدرسة الفكرية لكثرة ما فندت وسفهت» (ص8، السنة والإصلاح).

وعبر رد الكاتب تتداخل أسئلة راهنة/شائكة: ما علاقتنا بالأديان الأخرى؟ كيف ننظر إليها؟ كيف نفهم تاريخنا في ضوء القرآن والسنة أو على الأصح، كيف نقدمه للآخر/المختلف؟ كيف نقارب الإسلام اليوم في حوار مفتوح مع الجغرافيات الأخرى؟ وما العيوب المتخفية والظاهرة في فكرنا الديني؟

في نقد الفيلسوف والمتكلم

في مستهل الحوار، يدعو عبد الله العروي مراسلته إلى قراءة الكتاب العزيز (القرآن)، لكنه لا ينتظر معرفة وقعه في نفسها، ليطلعها ــ كما يقول ــ على وقعه في نفسه. أو ليس كل «اعتراف» اختزالا للزمن، هذا ما فعله الغزالي، وابن طفيل، وابن رشد، ومحمد عبده، وطه حسين... وآخرون.

لكن في البدء، يدشن عبد الله العروي محاورته بمساءلة الفيلسوف، هذا الغامض الواضح، العميق

لكي تظهر السنة أنها تمثل الجماعة (الغالبية الموحدة) فإنها تبالغ ـحسب تعبير الكاتب ـ في تشرذم الخصوم. فجعلت من كل مقالة، من كل رأي فرقة مستقلة تنعتها بالكفر، والمروق، والفسق، والزيغ.

السطحي. بنقد «عقله» التافه «عندما يضطر إلى الإتيان بمثل ملموس، من التاريخ أو من الحياة اليومية، يخلص إلى تفاهة». لقد ظل الفيلسوف مشغولا بالنقل والترجمة، فلم يسأل نفسه إلا في فترة جد متأخرة: وماذا كان قبل الإغريق، ذلك الذي لم يذكروه قط، وضمنوه فقط؟ في إشارة إلى قرابة اليونانية بالأرامية القديمة والسانسكريتية. يقول عبد الله العروي «إذا ما وجدت فلسفة إنسية حقا، عقلية متفائلة جذلة، فهي سابقة على السجل (الإشارة هنا إلى الفلسفة المدرسية السقراطية) الذي عرض علينا والذي نقل من اليونانية إلى اللاتينية والسريانية ثم إلى العربية، ومنها إلى العبرية واللاتينية مجددا، ثم من اليونانية واللاتينية إلى الفرنسية والألمانية إلخ، حتى أصبح كل من يتعاطى الفلسفة أو يتجمل بها لا ينطق إلا بالألمانية متوهما دائما أنه يتفلسف باليونانية.

وعليه، فإن الأمر حسب العروي يتطلب «بكل وعي وبدون تردد، إعادة ذلك السجل إلى مجاله الزمني الأصلي، أي العهد الهلستيني المقدر بألف سنة (تقريبا من فتوحات اسكندر المقدوني، بداية ق الرابع قبل الميلاد، إلى ظهور الإسلام؟ أواسط ق 6 بعد الميلاد). ويؤكد عبد الله العروي، بشكل تقريري، بأن «الفلسفة كما نفهمها –المدرسية أو الكلاسيكية- هي دائما في مضمونها أو أسلوبها هلستينية، مرتبطة إلى الأبد بذلك العهد. فمن تفلسف اليوم، يقول المؤلف، فهو يتهلسن بالضرورة.

ويعرج الكاتب على صاحب الكلام، أي المتكلم. ويحدد وظيفته (كما مارسها ويمارسها) في توضيح صورة المؤمن الحق من خلال: «تشخيص الأباعد والحكم عليهم، أي على الزنادقة، والكفار، واللادينيين». ثم يأتي «دور الأقارب، أي الزائغين من أصحابنا، الفاسقين والسفهاء الذين حادوا عن الطريق بسبب تعصب أو تأويل خاطئ أو سوء صحبة». مقابل هؤلاء وأولئك تتضح صورة المؤمن الحق، (عمدة الجماعة وصاحب الوعد الصادق) الذي تتألف من أمثاله الفرقة الناجية الموعودة بالثواب والمغفرة».

وفي هذا يلجأ المتكلم إلى «عقل من نوع خاص»، وهو عرض عند المتكلم، لا جوهر كما عند الفيلسوف. فمجال العقل واسع، كما يلاحظ عبد الله العروي، إلى أنه أضيق من طموح المتكلم. ومع ذلك يخلص العروي إلى الإقرار بأنه (ولو بصيغة افتراضية) إذا صح أن كلا من الفلسفة وعلم الكلام ينتهي إلى نهاية بئيسة أي الانحلال في مسائل، وإذا كان الاثنان يقومان بتركيب الأجزاء، ويتوصلان إلى الأشكال المركبة نفسها تحت أسماء مختلفة، ألا يحق لنا أن نستنتج أن الأمر ما كان ليحصل لولا وجود تشابه ومماثلة على مستوى ما؟ تعادل ومماثلة بين المفاهيم، بين التصورات، بين المواقف.

ويخلص المؤلف إلى النتيجة الآتية: الفيلسوف فيلسوف لا بفكره أو موقفه أو أسلوبه فقط بل بالمجتمع الذي يحيط به والزمن الذي يعيش فيه: والأمر صحيح بالنسبة للمتكلم بينهما أكثر من تماثل إذ دورهما واحد.

قراءات.

سؤال العلم؟

أمام التماثل المفترض للفلسفة والكلام، أي موقع يحتل العلم التجريبي؟ وهل هو مؤهل للكشف عن البدايات والنهايات، عن الحق المطلق؟ علما بأن التجريب صناعة، وأنه مرتبط بمجال غير مجال الأفكار؟ وفي هذا السياق، يذكر الكاتب بأن العلم التجريبي جاء بعد الفلسفة والثيولوجيا على مستوى النسق التاريخي. وإلى حد اليوم لم يجب العلمي بصفة قطعية على الأسئلة التي شغلت بال الفيلسوف والمتكلم، رغم تراكم انتصاراته في الميدان التطبيقي.

ويجمل عبد الله العروي دور العالم التجريبي قائلا: «دوره المتميز، الذي لا يشاركه فيه غيره، هو على مستوى المبدأ. إذ يذكرنا باستمرار النسق، بالسابق واللاحق. لا يفتأ ينبهنا، ويوقظنا من سباتنا المريح، يفعل ذلك دون أن يتعسف في فهمه وعرضه لسجل الفلسفة والمتكلمين، ويقول للجميع: لا تنسوا توالي الأشياء، ترتيبها، تطورها».

وبهذا يسحب العلم بساط المشروعية عن الفيلسوف والمتكلم فيما يقولان عن النواميس، والشرائع، عن الكونيات والإنسانيات.

ويطرح المؤلف سؤاله المثير: هل أفرغ العلم كل ما في جعبته؟ هل قال كلمته الأخيرة؟ لا يتردد في الجواب: لا بالتأكيد. ويوم ينجح في فك لغز الذاكرة بمعناها العام عندئذ يضيق الخناق على الفلاسفة والمتكلمين. فيضطرون إلى الكلام بلسانه.

سؤال الذاكرة

لكل ذاكرة نقطة بدء. وعندما يتذكر الإنسان المتوسطي سوابق العهد الهلستيني الذي لا يعلم عنه إلا شذرات متفرقة، فإنه ليس في مقدوره أن يروي تفاصيل ما مر من بطولات ومن مآس. فينوب المؤلف عنه لإرجاع الذاكرة إلى البداية. يسترد الماضي، يسجل، يصف، يختزل... ويقول: «كل شيء يبدأ مع إبراهيم، وكل شرح ينتهي إليه. قصته مؤثرة، سيما فينا أبناء إسماعيل». «قصة إبراهيم ذات ظهور وبطون، حمالة لتأويلات عدة». فيضعها في سياقها التاريخي حيث تأخذ دلالتها العميقة والمتسقة. ويطرح أسئلته للمؤرخ: «هل قصة الخليل خاصة بالجنس السامي، أو بأحرى بالفرع العبراني؟ ما هي العوامل التي جعلتها تميز شعبا بعينه وتحافظ مع ذلك على حالة إنسانية عامة؟».

يُقدم عبد الله العروي بعض الإجابات عما وقع. فيقول: «التجربة حصلت، في زمن ما، وموضع ما. لا شك في ذلك، إذ نخبر عنها الآن ونتحاور في شأنها. ولا شك أن أهل الكتاب عرفوها وتولوها. لكن من الواضح أيضا أن أقواما كثيرة جهلوها». وبما أن إبراهيم هو أب الأمم، فإنه يوضع حكما خارج النسق. تجربته فريدة. لا هو يهودي ولا هو نصراني. إبراهيم هو الخليل وكفى. يجدد محمد تجربة إبراهيم، في براءتها الأولى، ولا يحيد عنها.

وإذا كان من عبرة تقدم في هذا السياق، هي أن خطر التجسيم قائم باستمرار، ومعه العودة إلى عبادة الأصنام، منبع الشرك. وعلى غرار إبراهيم، وعلى أثره يختزل الإسلام الماضي بهدف نفيه، وتجاوزه مع الحفاظ عليه. والإسلام، بمفهوم العروي، يعني أن الواحد لا يحضر، لا ينكشف، لا يتجسد لا في

يدعو الكاتب إلى خلخلة الثنائيات، التي قالت السنة إنها قاحلة، والعودة إلى حقولها المعرفية بمساءلة مفاهيم بعينها من قبيل الحق مقابل الباطل، والإيمان مقابل الكفر، والسنة مقابل البدعة والروح مقابل المادة... إلخ.

الطبيعة ولا في شعب مميز. بل في كلمة تسمع، تقرأ، تتلى. والإسلام بما أنه آخر القائمة، يتحمل التطور كله ويفخر به. يعتز أنه وارث، متمم، خاتم الرسالات. يعترف أن هناك يهودية تاريخية (قديمة). سابقة على الإسلام مستقلة عنه، وهناك يهودية مجردة يتحملها ولا ينفيها، كما أن هناك نصرانية (بمختلف فرقها) تاريخية حاربها باللسان وبالقلم وبالسيف.

ومن منظور تاريخي، وبالعودة إلى الحقبة الهلستينية، وبالرغم من اختلاف المناهج والدراسات يمكن الوصول إلى نتائج متساوية في وضوحها. تتلخص –حسب العروي- في تلك القفزة الهائلة التي قادت الإنسانية من العبارة الشفوية إلى التدوين، وهو ما يسمى «فجر التاريخ». والمقصود هنا، هو النص القرآني الذي جسد الكلمة. ولا نعني بالنص كتابة جامدة، نعني به كتابة مقروءة بقول العروي.

وفي حوار مفتوح مع الكتابين الآخرين، التوراة والإنجيل، يذكر العروي بما انتهى إليه المتكلمون بقولهم لخصومهم: «ما بأيديكم ليس كلام الله الواحد الأحد، فهو في أحسن الأحوال مجرد صدى. النسخة التي عندكم مهذارة، مكرارة، متناقضة، وأحيانا سخيفة خرقاء...». ويضيف العروي –على لسان المتكلمين- «الكتاب الذي في حوزتكم، عدا أنه ليس كلام الواحد الأحد، لا يمكن أن يكون حتى «شهادة» إبراهيم، ولا ألواح موسى».

ويحيل المؤلف مخاطبته ــ مرة أخرى ــ على السياق التاريخي الذي جاءت فيه رسالة الإسلام: كانت الديمقراطية اليونانية قد انهارت، والجمهورية الرومانية قد انتحرت. وعند ظهور الإسلام كان الشرق قد حسم لصالحه المنافسة الروحية بينه وبين الغرب. وفوق هذا وذاك، فهذا الشرق هو موطن الثروة، والذوق، والحذق، والبراعة.

في نقد السنة

يجمل عبد الله العروي منطلقات الموقف السني التقليدي في اعتبارات أربع:

أولاها، أن القرآن هو كلام الله الذي يدلنا وحده على ما يريد الله منا ولنا. وثانيها، اعتبار النبي وحده هو الترجمان بيننا وبين الله. وثالثها، اعتبار الصحابة وحدهم المؤهلون لإبلاغنا التوضيحات. وأخيراً، أن العرب وحدهم، هم الذين يدركون تلقائيا معنى الكلمات والعبارات والتشبيهات الواردة في القرآن، وفي الحديث، وفي شهادة الصحابة (ص133). وهذه الاعتبارات كانت لها انعكاسات بالفعل في كل مجالات الفكر، والمجتمع، والدولة.

لقد تراجع الرأي لصالح الحديث، وتراجع العقل لصالح النقل، وتراجع الباطن لصالح الظاهر. وهكذا ـ يقول عبد الله العروي- «نرى حقولا معرفية واسعة تهمل تدريجيا الواحد بعد الآخر أثناء مسيرة

تراجعية دامت سبعة قرون. ولا يفوت عبد الله العروي أن ينتقد تصور الفكر السني للعلم. إذ على الرغم من أن كتب السنة تخصص فصولا طويلة للعلم، إلا أن الغرض منها هو حصره فيما هو شرعي (النافع في الدنيا والآخرة). من هذا المنظور، فإن العلم كالإيمان «لا يزيد ولا ينقص. كامل، ثابت، جاهز، موهوب». المحمود منه هو ما اكتسب بطرق شرعية أما المذموم منه (حتى وإن كان صحيحا) فهو ما اكتسب بغير الطرق الشرعية.

ويتوقف المؤلف عند المؤسسات التعليمية التي تلقن المعارف حسب تقسيمين: معارف ضرورية مثل القرآن والحديث والفقه، ومعارف مساعدة مثل اللغة والنحو والمعاني والأنساب والأخبار. وكلها تخضع لطريقة محددة في التلقين تقوم على الرؤية، والحفظ، والإسناد. وإذا ما أضيفت لهذه المعارف علوم مستحدثة -حسب بعض الفترات- (يشير هنا الكاتب لحكم الفاطميين والموحدين وفي بداية أمر العباسيين، والمغول، والعثمانيين)، فإنها تخضع هي الأخرى لمنهج الرواية الذي يطلب من التلميذ أن يسمع، ويحفظ، ويروي.

ونتيجة هذا المنهج الذي يعتمد الإتباع وينبذ الابتداع، وهو أنه يؤدي إلى تكريس ثقافة السمع واللسان في تعارض مع ثقافة العين واليد (الملاحظة والتجريب). ويقوم على قاعدة صارمة: كل مخالف معدوم.

وهكذا يتعثر التاريخ، حيث يستهلك ما تبقى له من قوة في ممانعة التغير حتى يحافظ على الوضع المتعثر. والنتيجة أنه في نهاية القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) لم يعد يوجد عندنا فكر ليس له تقليد خاص به يخضع له خضوعا تاما. لكل جماعة شيخ، ولكل مفكر مرشد وإمام. فلم يعد مجال لأية مناظرة صريحة متعمقة ومفيدة. ولم يعد من علم إلا علم الظاهر (المعنى البسيط، السهل، الواضح البديهي). ولا مجال لعلم الكلام، ولأي فكر سوى التفنن في عرض ما هو جلي. أما الباطن (الحق في ذاته) فلا فائدة في التطلع إليه. ويحيل هنا عبد الله العروي إلى ابن رشد الذي حاول إدراك الحقيقة باعتماد أسلوبين. يوجزهما الكاتب في كون الحقيقة تتطلب أسلوبين. أحدهما موجه للعامة. يقوم على الترغيب والترهيب، ويعتمد الشعور والخيال. وهو أسلوب خطابي. وآخر برهاني يعتمد العقل، وموجه للخاصة. وفي معرض نقده للفكر السني التقليدي يرجع عبد الله العروي عملية التجسيم التي أصابت الفكر الديني إلى انحصار المد العربي، وتعرض دار الإسلام إلى الانكماش والتمزق، بفقدان العرب القيادة العسكرية والسياسية، والإمامة الفكرية، (يسميها الكاتب فقدان المبادرة التاريخية) لصالح الأعاجم، والفرس، والترك، والبربر، والأكراد. مع تسجيله لمفارقة قوية. وهي أن العرب «بعد نهاية القرن الثالث الهجري (10م)، شعب النبي، المفروض فيهم أنهم يدركون بداهة ودون تكلف ما تعنيه ألفاظ الرسالة، قد فقدوا المبادرة التاريخية».

ولفهم وقائع ومجريات هذا الانحصار، يدعونا المؤلف إلى التخلص من الأخبار الهزيلة التي وصلتنا، وطرق باب التاريخانية مجدداً. ولا يفوته أن يسجل أن المذهب الظاهري، وهو إيديولوجية السنة (بالمعنى المعاصر) عندما فقدت نخبته سيطرتها على السلطة، حافظت على المذهب وأبدته. ولكي تظهر السنة أنها تمثل الجماعة (الغالبية الموحدة) فإنها تبالغ ــ حسب تعبير الكاتب ــ في تشرذم

خ??
??
??

الخصوم. فجعلت من كل مقالة، من كل رأي فرقة مستقلة تنعتها بالكفر، والمروق، والفسق، والزيغ...، وبالمقابل، يدعو الكاتب إلى خلخلة الثنائيات، التي قالت السنة إنها قاحلة، والعودة إلى حقولها المعرفية بمساءلة مفاهيم بعينها من قبيل الحق مقابل الباطل، والإيمان مقابل الكفر، والسنة مقابل البدعة والروح مقابل المادة... إلخ.

لقد كان للوضع المشار إليه انعكاسات عدة. فعلى المستوى السياسي يميل مذهب السنة إلى تفضيل حكم المستبد العادل. وعلى المستوى الاجتماعي لا يتصور السني مجتمعا بلا طبقات. ويقرر أن الديمقراطية هي عين الفوضى، والمساواة فتنة مقنعة. وبالتالي، فالتمييز أمر مشروع على المستوى المجتمع: الحاكم-المحكوم، السيد-المولى، الحر-المملوك، ذكر-أنثى، العاقل-السفيه، المؤمن-الكافر...

ولا يفوت العروي أن ينتقد المدرسة/المؤسسة التعليمية التي تخضع هي أيضاً للتصور السني بإنتاجها لنخب عسكرية وسياسية خاصة، تشخص الترتيب المفترض في المجتمع. فلا تؤهل إلا الأخيار حسب تصورها للمواصفات التي تتبناها من أجل توزيع الجاه والثروة والسلطة. وفي تشبيه بليغ يقول العروي: «السنة دائما حذرة، دائما متأهبة. تخشى باستمرار إما هجمة الخارج وإما مروق الداخل، فتتصرف كالسلحفاة، كلما استشعرت الخطر تقوقعت لتستمسك وتصمد».

لكل سُنّة سُنّة مضادة

إذا كان الزمن هو منبع كل المفارقات، فإن المذهب السني يستمر في الزمن حاملا معه، في كل لحظة، أثار هذه التناقضات. لكن السنة، على ما يبدو لا تعترف بالحدث، لا تقول به، أو لا تعيه على وجه الأصح. فإذا كانت الفلسفة تفكير في الزمن، فإن السنة تسَفه علم الكلام، كما سفهت الفلسفة من قبل، بتهمة الفضول والوقاحة. وهي بذلك (أي السنة) معرضة للتلاشي، لأنها «اختزال مستمر». اختزال الوحي في الشرع، ثم اختزال الشرع في عمل مجموعة محدودة من الأفراد. فتأتي القاعدة الصارمة: الطريق السوي هو تقليد هذه الجماعة، في الكبيرة والصغيرة، والمداومة على التقليد... تصل السنة إلى هذه الخلاصة مرغمة، تجنبا للمفارقات. إلا أن هذا الموقف، «إن كان مبررا داخل المجتمع الإسلامي، لا قدرة له على الصمود في وجه التحديات الخارجية...».

a f k a r

إصدارات

الخطاب السوسيولوجي: شروط التكوين وآليات إنتاج المعرفة، إصدار جديد لمصطفى محسن

حسن علوض *tasnim.chadi1963@yahoo.fr* // مستشار في التوجيه التربوي

يواصل الباحث في علم الاجتماع مصطفى محسن إثراء مسيرته العلمية ورصيده الفكري الهام، بإصدار مصنف أكاديمي قيّم*، يندرج من حيث مرجعيته النظرية والمنهجية ومضمونه الفكري العام، في إطار ما يدعى بـ « سوسيولوجيا السوسيولوجيا »، أي مقاربة علم الاجتماع لذاته ونقده لها: عوامل نشأة وتطور، وموضوعا للاشتغال، وعدداً وآليات علمية وإيديولوجية وتاريخية لإنتاج وتداول «المعرفة السوسيولوجية» في سياقاتها الاجتماعية والثقافية والسياسية المتباينة، والمحددة في الزمان والمكان. وتتجلى المعالم الأساسية لأهمية المقاربة التحليلية والنقدية، التي يعتمدها المؤلف في منجزه المرجعي هذا، من خلال محتوياته التي تتوزعها ستة فصول متراتبة يحكم بنيتها المورفولوجية منطق «استنتاجي» يتدرج بالأفكار والطروحات، وبالقارئ أيضاً من العام إلى الخاص. هذا فضلاً عن «تقديم عام» يبرز فيه الباحث نمط وطبيعة وحدود المقاربة المعتمدة، وكذلك الغايات والأهداف الأكاديمية لهذا العمل، العلمية منها والبيداغوجية والاجتماعية المتكاملة.

وتتميز هذه الفصول كلها بكونها جاءت مشفوعة بقوائم «هوامش وإحالات بيبلوغرافية» عالية الجودة والجدة والتنوع والقيمة العلمية والاستعمالية المنشودة. يضاف إلى ذلك تذييل المؤلف للكتاب بـ«ملاحق مختارة» أراد لها أن تكون نصوصا للاستئناس منتقاة من الأصول السوسيولوجية والفكرية المؤسسة لأعلام ذوي مكانة علمية بارزة، أمثال: (ت.ب. بوتومور/ ريمون بودون وف. بوريكو/ لوسيان غولدمان / جورج غورفيتش/ كارل بوبر/ ريمون بودون/جيوفاني بوسينو/ بيير بورديو/ ألان تورين/ عبدالكبير الخطـــيبي...) . ولم يفت الباحث أن يمهد لهذه النصوص / الملاحق ب «تأطير أولي» لها، يتناول أهم مضامينها ومقاصدها وأهدافها المعرفية والبيداغوجية الموجهة، والتي من بينها – حسب المؤلف نفسه – توسيع دوائر قراءات الكتاب، وآفاق فهومه، وأشكال تقييمه والتحاور معه في مستوى من التعامل والتلقي المنتج المتعمق المفيد، المتعدد المواقف والتأويلات والأحكام.

وحتى نقرب القارئ من المضامين الكبرى للكتاب، نورد، فيما يلي وبشكل أفقي عام، أهم مكوناته المحورية:
ـ تقديم عام: السوسيولوجيا: شروط التكوين، مسارات التطور، وآليات إنتاج المعرفة / الفصل الأول: أوليات حول الجذور التاريخية للتفكير الاجتماعي: رؤية سوسيوأنثروبولوجية نقدية للمضمون والمرجعية/ الفصل الثاني: مقدمات نقدية حول أهم معالم ومكونات السياق الفكري والسوسيوتاريخي والحضاري للتأسيس الحديث للسوسيولوجيا: العوامل والارهاصات / الفصل الثالث: الخطاب السوسيولوجي وإشكالية التشييد العلمي

لموضوع الاشتغال: مناقشة أولية لبعض طروحات الرواد المؤسسين / الفصل الرابع: المسألة السوسيولوجية: موضوع علم الاجتماع من خلال بعض الدراسات والاهتمامات السوسيولوجية المعاصرة (مقاربة تحليلية لبعض النماذج الاكاديمية) / الفصل الخامس: السوسيولوجيا والعلوم الاجتماعية: بحث في جدلية الوحدة والتمايز / الفصل السادس: تعقيب تخريجي عام: جدل الابستمولوجي والتاريخي في المعرفة السوسيولوجية: نحو منظور نقدي تكاملي / ملاحق مختارة (نصوص للاستئناس) /بطاقة تعريف بالمؤلف / إصدارات المؤلف.
ولعله من بين أقوى مكونات كتاب مصطفى محسن عمقا في المضامين والطروحات، وسعة في آفاق النقد والتنظير والإبداع المنتج للتصورات والدلالات والمعاني...، ما ورد في «التخريج التركيبي العام» المشار إليه أعلاه. ففيه يقارب الباحث / المؤلف، وبمنظور نقدي حواري مفتوح متعدد الأبعاد، مسألة «المعرفة السوسيولوجية» في مجمل أبعادها ودلالاتها، وطبيعتها، وعلاقتها بالموضوعية والنسبية، وبالايديولوجيا، ثم وظائفها وآليات وسيرورات إنتاجها المعرفية والثقافية والتاريخية، وجدلية ونوعية العلاقات الرابطة بينها وبين ما يسمى بـ«العلوم الدقيقة». وصولا إلى ما ينعت بـ«أزمة علم الاجتماع» كونيا وعربيا. وخاصة في علاقاته المتغيرة والمتجددة بـ«أسواق المعرفة والشغل وتقانات وتحديات مجتمع المعرفة الجديد...». مما يطرح أمام الفاعلين المعنيين، علمياً واجتماعياً، رهانات متجددة لتجاوز هذا الوضع المأزمي (إن كانت اللفظة مأخوذة من الكتاب، يستحسن وضعها بين شولتين) الراهن. وذلك انطلاقا من «منظور نقدي شمولي» مفتوح على جدلية ديناميكية متواصلة بين «الخصوصية والكونية»، ومندمج في مرجعية «مشروع مجتمعي» واضح الأهداف والمقاصد، متفاعل بشكل إيجابي مع معطياته ومقوماته الذاتية،كما مع مشتركاته الكونية والحضارية الإنسانية، ولحظته التاريخية الشديدة الحساسية والتعقيد وتسارع التحول على أكثر من صعيد.
وهكذا، فإن أهمية المنظور النقدي الحواري المفتوح الذي يعتمده مصطفى محسن تكمن في كون هو الخلفية النظرية والمنهجية المعتمدة في التحليل والبحث والتفسير واستخلاص النتائج وتنسيب التقييمات والمواقف والأحكام، كما تكمن في القيمة العلمية والعملية والبيداغوجية الأكاديمية للكتاب المعني، وفي جدة ودقة ما يطرحه من أسئلة بانية مبتكرة، والقضايا ذات الراهنية المعرفية والاجتماعية الهامة. إضافة إلى الآفاق المحفزة التي يشرعها أمام جهود ومبادرات النهوض بالسوسيولوجيا وبباقي العلوم الاجتماعية وطنيا وقوميا، والاجتهاد في اتجاه تجديد مقوماتها، من حيث شروط وآليات ووسائل تدريسها والبحث فيها، ودمجها على نحو معقلن ومخطط له، في مسارات توجيه «السياسات العمومية»، وفي سيرورات «استصدار وصنع وتصريف القرار الاجتماعي»، في مستوياته ومجالاته المتعددة، وما ينتظر أن يترتب على ذلك من آثار إيجابية على رفد مشاريع وبرامج وخطط التنمية والتحديث والإصلاح والتحول الديمقراطي في مجتمعاتنا « النامية» بالذات. كل هذه الاعتبارات والملاحظات – وغيرها كثير مما يفترض أن يتفاعل معه القراء- هي مقومات على قدر كبير من الأهمية والراهنية والتميز والتجديد المبتكر. مما يعطي لهذا الإنجاز الأكاديمي الجيد لمصطفى محسن، قيمته المضافة العالية، ويجعل منه، إثراءً حقيقياً للبحث السوسيولوجي المتعمق الرصين، وإثراء كذلك للمكتبة الفكرية في المغرب وفي الوطن العربي بشكل عام.

*** مصطفى محسن، الخطاب السوسيولوجي: شروط التكوين وآليات إنتاج المعرفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، الطبعة الأولى، 2015، (264 ص)**

نواظم الكتابة والتحرير:

• لهيئة التحرير كل الحق في النشر، أو عدم النشر، أو النشر بتصرف.
• يجب ان تحمل المقالات المرشحة للنشر قيمة مضافة جديدة، وألا يكون قد تم نشرها بأي شكل من الأشكال، وألا يعاد نشرها في أي منبر بعد ان تنشر في مجلة «أفكار».
• المجلة غير مُلزمة بتبرير قراراتها بعدم النشر، ولا تخطر المساهمين بنشر مقالاتهم.
• الالتزام بأن لا تتجاوز المقالات 2000 كلمة، وألا لا تنزل عن 1500 كلمة كحد أدنى بالنسبة للمقالات، وبين 2000 و7000 كلمة بالنسبة للدراسات. وكل زيادة عن ذلك الحد تعطي لهيئة التحرير الحق في نشرها أو عدم نشرها، أو التصرف فيها بالحذف.
• الالتزام بـ100 كلمة كحد اقصى للكلمات التي تتكون منها فقرات النص.
• إلصاق حرف الواو بالكلمة التي تليه، وإلصاق الفواصل والنقط والنقطفاصلة والنقطتين وسائر علامات الترقيم بالكلمات التي تسبقها. وعدم ترك الفراغات بين سائر العلامات والاقواس والمذدوجات والشولات وبين الكلمات التي تليها من جهة الابتداء، والتي تسبقها من جهة الانتهاء.
• تجنب الإساليب الانشائية في الكتابة.
• تحري الدقة في المعلومات المكتوبة، والالتزام بالإحالة الى المصادر حين اعتماد معطيات غير متداولة.
• عدم شفع الاسماء برموز من قبيل (د) أو (أذ) أو غيرها، وفي حالة الرغبة في التعريف بشخصية معينة يوضع هامش لذلك، شرط ألا يتجاوز التعريف حدود الموضوعية.
• التزام أخلاق العلم المتمثلة في النزاهة وعدم سوق المرافعات السياسية الفجة، وعدم الخلط بين الاقتباسات والتحويرات، وتجنب السرقة وعدم التلاعب كي يظهر الأمر مُجرد توارد، لأن التوارد في المشهور يعتبر عدم دراية أو سرقة أو تجاهلاً.
• تخليص النص من الأخطاء اللغوية والطباعية ما أمكن
• استخدام علامات الترقيم بشكل متوازن، وعدم إغفالها أثناء الكتابة.
• تجنب الجمل الطويلة، والجمل الاعتراضية الطويلة.
• الإشارة الى الاقتباسات بشولتين «...»، والإشارة الى الحذف بثلاث نقاط بين معقوفتين [...]
• توحيد الاستخدامات اللغوية والاصطلاحية والمفاهيمية في كل النص.
• ترتيب الهوامش في نهاية النص، وترقيمها بشكل يدوي، وليس عبر التقنية التي يتيحها برنامج word.
• وضع أرقام للإحالات إلى المصادر والمراجع، وعلامات نجمة * للشروحات والتفاسير والتعاريف التي يراد إدراجها في الهوامش. ووضع كل من الأرقام والنجمات بين قوسين () سواء حين إيرادهما في الهامش او المتن.
• ترتيب الهوامش على النحو التالي: (اسم الكاتب أو من هو في حكم الكاتب، اسم المادة المكتوبة سواءً أكانت كتاباً أو مقالة في مجلة أو جريدة او مساهمة في كتاب جماعي، إسم الجهة الناشرة سواءً اكانت دار نشر أو مؤسسة للأبحاث، بيانات المادة سواءً أكانت سنة نشر كتاب ورقم طبعته، أو عدد مجلة وشهر وسنة نشرها، مكان النشر، الصفحة). ويجب الفصل بين كل معلومة والتي تليها بفاصلة متبوعة بفراغ.

أفكارٌ

محاور الأعداد القادمة

• الإنسانية البعدية: المفهوم والمشروع
• المنطق في المجال التداولي الإسلامي: في الاحتفاء بحمو النقاري
• «السلفية الجهادية»: تحرير المفهوم
• الإسلام الأوروبي: التحديات والمخارج

أفكار

a f k a r

مجلة «أفكار» // سؤال النهضة والتحديث من وإلى المغرب // العدد 9 // غشت - شتنبر 2016